

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVIII

2012 / 1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Candida Carella, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera,
Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Simonetta Adorni Braccesi, Lorenzo Bianchi, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Stefano Gattei, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulrow, Manlio Perugini,
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

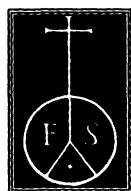
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVIII

2012 / 1



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXII

«Bruniana & Campanelliana» is an International Peer-Reviewed Journal.
The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus (Elsevier)*, in *Current Contents/Arts & Humanities*
and in *Arts & Humanities Citation Index (ISI - Thomson Reuters)*.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

★

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in
francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.
I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may
be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be
sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription prices are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

CAMPANELLA AND THE ARTS OF WRITING

<i>Tommaso Campanella and the arts of writing. Introduction</i> , by Guido Giglioni	11
PETER MACK, <i>Campanella's Rhetoric</i>	15
GUIDO GIGLIONI, <i>The metaphysical implications of Campanella's notion of fiction</i>	31
SHERRY ROUSH, <i>'To be or not to be?': On self and being in Tommaso Campanella's Scelta di alcune poesie filosofiche</i>	43
JEAN-PAUL DE LUCCA, <i>The art of history writing as the foundation of the sciences: Campanella's Historiographia</i>	55
GERMANA ERNST, <i>Immagini e figure del pensiero filosofico di Campanella</i>	71

STUDI

FRANC DUCROS, <i>Tommaso Campanella poète</i>	89
AMOS EDELHEIT, <i>A Humanist Contribution to the Intellect/Will Debate in the Fifteenth-Century Florence: Alamanno Donati's De intellectus voluntatisque excellentia (1482-1487)</i>	103
RITA RAMBERTI, <i>Aristotele flagello dei philosophastri nel De providentia Dei di Giovanfrancesco Pico della Mirandola</i>	123

TESTI E DOCUMENTI

GIACOMO ZABARELLA, <i>Liber de inventione aeterni motoris (De rebus naturalibus liber v)</i> , edición de José Manuel García Valverde	141
CHIARA PETROLINI, <i>«Un salvacondotto e un incendio». La morte di Fulgenzio Manfredi in una relazione del 1610</i>	161
<i>Giordano Bruno's Argument of the Heroic Frenzies</i> , translated by Ingrid D. Rowland	187

HIC LABOR

NOTE

MANUEL BERTOLINI, <i>«Se tu sei stato a udire canzoni vane, o soni». Note sull'etica musicale nella prima età moderna</i>	211
GIORGIO CARAVALLE, <i>Profezia e censura nell'Italia di fine Cinquecento. La Monarchia di Christo di G. A. Pantera e l'Inquisizione</i>	221
PAOLO CARTA, <i>Il «nostro allievo» Francesco Pucci. Nuove ricerche e testimonianze</i>	233

MARTIN FRANK, GIANLUCA MONTINARO, <i>Ludovico Agostini. Lettere inedite</i>	243
CLAUDIO MORESCHINI, <i>Precisazioni sull'edizione più recente della Vita Senecae di Giannozzo Manetti</i>	253
ALESSIO PANICHI, « <i>Pythia philippisabat</i> ». <i>Campanella lettore di Cicero- ne, De divinatione</i> , II, 57, 117-118	257
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Andrzej Nowicki lettore di Vanini</i>	267
SALVATORE STATELLO, <i>Cataldo Siculo Parisio. Un umanista alla corte portoghese del Cinquecento</i>	279

RECENSIONI

AGOSTINO NIFO, <i>La filosofia nella corte</i> , a cura di Ennio De Bellis (Riccardo Pozzo)	289
AGOSTINO NIFO, <i>De intellectu</i> , ed. by Leen Spruit (Riccardo Pozzo)	290
TOMMASO CAMPANELLA, <i>Selected Philosophical Poems</i> , edited, translated and annotated by Sherry Roush, Chicago, 2011; <i>Selected Philosophical Poems</i> , edited, translated and annotated by Sherry Roush, Pisa-Roma, 2011 (Maria Pia Ellero)	292
<i>La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò</i> , a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti (Vincenzo Lavenia)	295
<i>Materia</i> . XIII Colloquio internazionale del Lessico Internazionale Europeo, a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani (Fosca Mariani Zini)	299
GIOSTRA	303

CRONACHE

<i>Sud e Magia. La tradizione magico-astrologica nel Rinascimento meridionale</i> . Specchia, 25 settembre 2011 (Donato Verardi)	327
<i>Girolamo Ruscelli: dall'accademia alla corte alla tipografia</i> . Viterbo, 6-8 ottobre 2011 (Adele Bitti)	329
<i>Ethical Perspectives on Animals 1400-1650</i> . Monaco, 6-7 ottobre 2011 (Cecilia Muratori)	333
<i>Utopia, Consensus and Free Will</i> . Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 26-27 January 2012 (Helvio Moraes)	337

CAMPANELLA AND THE ARTS OF WRITING

STUDI

TOMMASO CAMPANELLA AND THE ARTS OF WRITING



PAPERS FROM A CONFERENCE ORGANISED
BY GUIDO GIGLIONI ON 3 JUNE 2011
AT THE WARBURG INSTITUTE



University of London - School of Advanced Study
THE WARBURG INSTITUTE

Illustration: anonymous portrait of Tommaso Campanella, Schloss Weissenstein, Pommersfelden. Graphic design: François Quiviger

TOMMASO CAMPANELLA AND THE ARTS OF WRITING

INTRODUCTION

CAMPANELLA belongs to that category of philosophers who are thoroughly convinced that reality is transparent to reason. He envisaged his philosophical oeuvre as divided into the knowledge of reality (*philosophia realis*) and the knowledge of those arts that both facilitate and extend our knowledge of reality (*philosophia rationalis*); a division which confirms the ontological correspondence between reality and reason. With their long vicissitudinous course, the parallel stories that led to the publication of the works included in the domain of *philosophia realis* and those in the domain of *philosophia rationalis* represent a material counterpart to Campanella's formidable intellectual career, a striking example of that uncanny mirroring of things, ideas and words which is the hallmark of his philosophy as a whole. The *Philosophia realis* (first published in 1623, and then in 1637 with important changes and additions), in four parts («on nature, human mores, politics and household management»), represented the coalescing together of a number of earlier projects, at various stages of completion, both in the vernacular and in Latin (*De rerum universitate*, *Physiologia*, *Epilogo magno*). The *Philosophia rationalis*, in five parts (*Grammatica*, *Logica*, *Rhetorica*, *Poetica* and *Historiographia*), emerged from original works written at the end of the sixteenth century on poetics, logic and rhetoric, and reworked around 1612-1613, mainly for teaching purposes. *Philosophia rationalis*, finished and approved by the Church authorities in 1628, was printed in Paris in 1638, by the publishers Toussaint and Jean Dubray.¹

At a certain point in Campanella's intellectual career, the *Philosophia rationalis* became invested with the role of being the opening salvo in a planned series of ten volumes constituting his *Opera omnia*. The philosophical scope and the foundational role assigned to the disciplines of 'rational philosophy' are clearly argued in the dedicatory letter to the brothers François and Charles de Noailles, dated 15 March 1635. Here Campanella presents the arts of speaking and writing as recovered, restored and reformed (*instauratae, restitutae, reformatae*) by him so that they can perform their duty as the very instruments of reason:

¹ See FIRPO, *Bibliografia*, pp. 73-97 (for the vicissitudes relating to *Philosophia realis*) and pp. 116-119 (on *Philosophia rationalis*). See also *Philosophia rationalis*, in *Scritti lett.*, pp. 1301-1305, and FIRPO, *Ricerche*, pp. 54-67.

I dedicate to your name the first tome of all the sciences which, following the will of God, I have reformed (*reformatae per me*) when I was in prison. This, and Augustine is my witness, is the rational philosophy, the light of divine reason. In this volume, grammar is not to be understood in the ordinary sense, but as a philosophical discipline, containing the seeds of sciences, the languages of the nations and the manner of constructing grammatical relations according to nature and the art. This grammar, freed from the hands of frivolous sophists, I dedicate to you, deliverer and excellent orator. It is accompanied by logic, which is not the maimed and empty one attacked by Tertullian and Epiphanius, but one I renewed (*instaurata*) so as to direct the cognitive faculty. To this I have added rhetoric and poetics, which I found all covered with makeup in a brothel, and I brought them back to the temple of the chaste Muses. Finally, you will find historiography next to them, once defamed by flatterers, haters and chatterboxes, now restored (*restituta*) to its purity.¹

The one-day conference on *Campanella and the Arts of Writing*, held last year at the Warburg Institute (3 June 2011), concentrated precisely on the 'great instauration' of the *scienze parlatrici* by Campanella. *Reformatio*, *instauratio* and *restitutio* are key terms, which, not by accident, recur in the programmatic excerpt that I have just quoted. All the papers presented at the conference, which are being published here, highlighted the philosophical import of Campanella's own original *trivium* and his innovative views on rhetoric, poetics and historiography, while emphasising the speculative density of his actual writing, both in poetry and prose.

Campanella's keen interest in reality, in all its aspects and forms, can certainly be seen as the lasting legacy of Bernardino Telesio's naturalism. The same passion for reality is also apparent in his take on history, rhetoric and poetry. However, Campanella's notion of reality – *ens reale*, to use the philosophical technical expression – is inherently dynamic and diverse. Since being is constantly in the act of self-production ('essentiating' or 'specifying' itself, Campanella says, thus updating Aquinas' view on being according to the results of post-Suarezian metaphysics), all aspects of reality are pervaded by power, knowledge and will. Every thing in nature has the power to be because it knows that it exists and it desires to exist. On an ontological level, the power to know and to love is the same as the power to be, within a circle of never-ending self-activity and self-preservation.² At the level of particular things and individuals, though, the power to know and to love

¹ Dedicatory letter to François and Charles de Noailles, in *Phil. rat.*, pp. 5nn-6nn (Campanella's works can now be consulted in electronic format in *Archivio Tommaso Campanella*, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee (ILIESI): <http://www.iliesi.cnr.it/Campanella/index.html>). See also *Lettere* 2010, pp. 384, 620. On Campanella's decision to place the *Philosophia rationalis* as the first volume in the long-planned project of his *Opera omnia*, see T. CAMPANELLA, *De reformatione scientiarum index*, Venice, Andrea Baba, 1633.

² *Theologia* (II, 1, 5), p. 44: «intelligere et amare abditum idem est quod esse».

results in transformations of their own being that are more or less radical depending on the specific arrangement of the universal attributes of being (its "primalities"), from utter self-destruction (death or suicide) to states of either self-improvement or self-effacement. For Campanella, every thing in nature perceives, and to perceive is to become something different from what the thing was before the very act of perception. In the case of aesthetic experience, the momentary and bearable loss of identity that defines any act of perception becomes a form of pleasant alienation, which fosters a transformation for the better. For this very reason, true art is intrinsically ethical and political.

GUIDO GIGLIONI

CAMPANELLA'S RHETORIC

PETER MACK

SUMMARY

This paper provides an exposition of Campanella's *Rhetorica*. It shows that the apparently novel structure and chapter titles of the work in fact present the classical syllabus of rhetoric, incorporating some Renaissance developments, such as the focus on topical invention and the addition of further genres of rhetoric. When Campanella calls rhetoric "a type of magic" he means that it has power over the emotions of the audience. He makes original contributions to rhetorical theory on the relationship between emotion and reason and on methods of winning the attention of a hostile audience.

CAMPANELLA'S *Rhetorica* was published in 1638 as one of the nine books of the *Philosophia rationalis*, which consisted of three books on grammar, three books on dialectic and one each on rhetoric, poetics and historiography. According to Luigi Firpo, by 1606 Campanella had probably completed a first version of the three books on logic, the rhetoric and the poetics. In the *Syntagma*, Campanella claimed that he produced finished versions of all but the grammar when he was in the prison of Castel dell'Ovo in Naples, that is to say, between 1608 and 1614.¹

In this paper I shall give an exposition of Campanella's views on rhetoric, from the perspective of a historian of Renaissance rhetoric.² In general Campanella sets out as if his rhetoric will be radically different from previous treatments of the subject, but within the detail of the treatise he presents a good deal of the traditional contents of the subject. His textbook

peter.mack@sas.ac.uk

¹ L. FIRPO, *Storia e critica del testo*, in *Scritti lett.*, pp. 1300-1301; *Syntagma* 2007, p. 54. See T. BONACCORSI, *Retorica*, in *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, ed. by E. Canone and G. Ernst, 2 vols, Pisa and Rome, Serra, 2006, I, cols 329-341.

² On Renaissance rhetoric in general, see M. FUMAROLI, *L'Age de l'éloquence*, Geneva, Droz, 1980; J. MONFASANI, *Humanism and Rhetoric*, in *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, ed. by A. Rabil jr, 3 vols, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, III, pp. 171-235; B. VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 254-293; T. CONLEY, *Rhetoric in the European Tradition*, New York, Longman, 1990, pp. 109-162, 181-186; G. A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2nd edn, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999, pp. 226-258; *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue 1460-1700*, ed. by L. D. Green and J. J. Murphy, Aldershot, Ashgate, 2006; P. MACK, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

has much more in common with classical and Renaissance treatments of rhetoric than his opening moves suggest. It may well be that Campanella's aim was to show that his general metaphysical outlook serves as a suitable platform for presenting all the arts of language, including rhetoric.

Campanella's list of 13 chapters will at first seem rather surprising to a historian of rhetoric:

1. Rhetoric is the instrument of persuading in favour of good things and against bad ones; how it differs from logic, grammar and poetics; its subject and aim; and what the ancient writers got wrong about this subject (*Scritti lett.*, pp. 716-737).
2. Not all questions are material for rhetoric, but only judicial, demonstrative and deliberative (pp. 738-741).
3. In a certain sense rhetoric is part of magic, which controls the emotions and through them the will (pp. 742-745).
4. On the powers of the orator: ingenuity (*solertia*), fluency (*loquacitas*), memory, delivery and vehemence (pp. 746-765).
5. The emotions (pp. 766-787).
6. Finding ways of arguing (the topics are outlined only in the *Dialectica*) (pp. 788-793).
7. Emotions, arguments and different types of oration (pp. 794-827).
8. Amplification (pp. 828-833).
9. Rhetorical magic and different types of audience (pp. 834-841).
10. The Disposition of the Speech and its parts (pp. 842-857).
11. On the Magical Instrument of the orator (Pleasing, three styles, figures of thought; figures of language) (pp. 858-881).
12. The Language of the Orator (Qualities, Diction, Tropes) (pp. 882-895).
13. The ordering of words in speeches (Periodic sentence, rhythm) (pp. 896-903).

Someone familiar with a rhetoric textbook like *Rhetorica ad Herennium* would be very puzzled by the initial definitions, the recurring references to magic, the list of the powers of the orator, which only partly correspond to the five tasks of the Latin tradition: invention, disposition, style, memory and delivery, and by the focus on emotion. But such a person would be reassured by division of rhetoric into three genres in chapter 2 and especially by the last five chapters, which give a shortened version of the parts of the oration, and several important aspects of the doctrine of *elocutio*. Someone who had also read Aristotle's *Rhetoric* would be less surprised by the focus on emotion in the middle of the book. But a pure Aristotelian would not expect all the Ciceronian material on the figures of thought and speech.

At first sight there isn't much in the book that reflects Renaissance devel-

opments in rhetoric but once one gets further into the detail one sees that Campanella makes great use of the topics of invention, just like other Renaissance rhetoricians, and continually illustrates the points he is making with analysis of classical Latin, Biblical and fourteenth-century Italian texts, another characteristic of Renaissance rhetoric. On the other hand, Campanella at first firmly restricts his rhetoric to the traditional three genres (judicial, demonstrative and deliberative) where many sixteenth century rhetorics had adapted the genres to reflect the occasions for writing in their societies. Later on, in chapter 7, he admits a few more types, consolation, thanks, cursing and expository. So while at first glance the book might seem very idiosyncratic, further reading suggests an original and thoughtful rearrangement of material which is largely familiar. In analysing the text in more detail, I shall begin with the definitions and programmatic arguments of the first chapter, and then consider Campanella's various comments on the relationship between magic and rhetoric. After that, I shall follow the general outline of the work considering his views on the person of the orator, the emotions, and their relation to argument, disposition and style.

Since rhetoric follows dialectic in the *Philosophia rationalis*, Campanella begins his account of rhetoric by comparing it with dialectic. Rhetoric takes its arguments from dialectic and its subject-matter from moral philosophy. Whereas dialectic is the instrument of metaphysics (by which term Campanella usually refers to philosophy in general), rhetoric is the instrument of the legislator. Where logic is concerned with true and false, rhetoric is preoccupied with good and bad.¹ Campanella insists on identifying rhetoric with arguments about good and bad because he wants to connect rhetoric with legislators, who establish ethical rules for good societies, and governors, who find the best paths for a state. He refers to his own work in *Politics* when he claims that there can be no human society without grammar and rhetoric, «which persuades people of the good of communal life».² There is some connection here with Aristotle's view that rhetoric is an aspect of political science related to ethics (*Rhetoric*, 1356a), but Campanella goes on to reject Aristotle's view that rhetoric is the counterpart of dialectic (720).³ Then he rejects Quintilian's definition of rhetoric as the art of speaking well (which Campanella attributes to Cicero), before producing a definition of his own:

¹ *Rhetorica*, in *Scritti lett.*, pp. 716-718.

² *Ibid.*, p. 718: «quae bonum communis vitae suadet».

³ When he writes of rhetoric as the *germen* (which he then interprets as 'seed') of dialectic, Campanella may be misunderstanding (perhaps because of the text he was using) the first words of Aristotle's *Rhetoric* (1354a1).

Rhetoric is the instrumental art persuading us towards good and dissuading us from bad, through speech; for mentally we are persuaded through the sciences in a logical manner; but vocally through rhetoric.¹

No one had made a definition like this before. It aims to delineate a special field for rhetoric, to distinguish it sharply from dialectic, and to associate it with political science, and with the emotions, as he explains a little later:

It is a sign that my definition of rhetoric is correct that the orator governs (*disponit*) the minds of the audience and at first moves the emotions, which would not happen if rhetoric was concerned with truth. For an emotional response (*affectio*) is drawn towards the good, not towards the true.²

Campanella takes care to distinguish his Christian concept of rhetoric from ancient pagan rhetoric, citing Chrysostom. It would not have been possible for the apostles to persuade the world without rhetoric provided by God, for the Holy Spirit spoke through their tongues.³ The chapter concludes with a list of five objections to his conception of rhetoric, starting with Socrates's rejection of rhetoric and continuing with arguments about the use of rhetoric for bad purposes. Campanella responds to each objection in turn, upholding the value and truthfulness of Christian rhetoric and denying that some people's use of rhetoric for purposes of deceit can be regarded as a defect in the nature of rhetoric. Finally, he offers a clarification: rhetoric is concerned with the good, not simply and universally, as philosophy is, but with the good in relation to us humans.⁴

Campanella's definition of rhetoric is unquestionably different from previous definitions, but the differences result more from an attempt to distinguish rhetoric from other subjects, and to link it firmly to moving the emotions, than from a radically original conception of rhetoric. Other thinkers would have said that emotion was one of the concerns of rhetoric, which in fact is closer to what Campanella's account of the subject in practice presents. He rightly gives the emotions a prominent place in his treatise, but he also discusses many other aspects of the rhetoric syllabus.

Campanella's statement that rhetoric is a part of magic seems at first sight much harder to reconcile with the rhetorical tradition. At the start of his third chapter Campanella justifies the comment which he had earlier made in *Del senso delle cose* that rhetoric is a type of magic. Let's begin by looking

¹ *Rhetorica*, p. 720: «Potius ergo rhetorica est ars instrumentalis ad suadendum bonum et dissuadendum malum nobis, dicendo: in mente enim per scientias logice suademur, sed voce per rhetoricam». Compare Quintilian, *Institutio oratoria*, II, xv, 38.

² *Rhetorica*, p. 722: «Signum autem, quod recte a nobis rhetorica accipiatur, illud sit, quod orator disponit animos auditorum commovetque affectus primo; quod non fieret, si ob verum certaret. Affectio enim non in verum, sed in bonum fertur».

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 724-36.

at the passage from *Del senso delle cose*. In book 4, chapter 12, Campanella discusses the different things which cause changes in the emotions. These include food, beauty, books, honours and religion. He goes on to explain that everyone knows that magic plays a role in causing love and hatred. This leads him to suggest that other arts concerned with arousing emotions have a sort of magical power:

The law-giver must be a great magician, who brings about something pleasurable and delightful to everyone, and who shows it to the few who are unfavourable and persuades them to it through good. The orators and poets are second level magicians, who in order to win praise bring about emotions which are pleasing but often useless. The good ones can bring about the pleasurable and the useful together.¹

So orators and poets are magicians because they arouse emotions through their words. In chapter 3 of the *Rhetorica* Campanella alludes to a phrase from the Latin version, *De sensu rerum*, in which rhetoric is said to be a small part of magic.

For [rhetoric] uses the sciences of the mind in practice, by ordering and applying the active to the passive in a very effective way in order to move human minds and emotions.²

Campanella first expresses the relationship between speaker and audience in terms which resemble his accounts of magical practices. Then he gives some examples of great emotional effects achieved through words, including both Menenius persuading the Roman plebeians and preachers converting large numbers of people to the Catholic faith, before concluding:

For this reason rhetoric is a type of magic which arouses, demolishes and silences all the feelings of the mind, since it uses logical arguments and moral teaching and religion and astronomy in order to move the emotions of the mind, much more certainly and better than doctors using wine and drugs bring about love and hate, anger and fear, docility and insensibility, by changing the body and the animal spirits.³

Rhetoric is magic because it brings about emotional change. It is powerful magic because it brings about in the mind greater effects than drugs

¹ *Senso delle cose* 2007, p. 201: «Gran mago bisogna che sia il legislatore, che introduca cosa a tutti piacevole e giovevole, e alli pochi repugnanti manifestarla e persuaderla per buona. Gli oratori e poeti sono secondi magi, che per loro laude introducono passioni piacevoli, ma spesso inutili. Buono è quello che l'uno e l'altro fa insieme».

² *Rhetorica*, p. 742: «mentis enim scientiis utitur ad praxim, ordinando applicandoque activa passivis ad immutandos animos affectusque humanos, mirabiliter sane».

³ *Ibidem*: «Quapropter magia quaedam est rhetorica, quae omnes animi affectus et gignit et extinguit et mutat, dum argumentis logicis et moralibus disciplinis et religione et astronomia et omnibus utitur scientiis ad animi affectus commovendos, longe certius et melius quam per vinum et pharmaca physiologi amorem et odium, iram et metum, docilitatem et stuporem, immutando corpus spiritumque animale, efficere solent».

and alcohol cause on the body. While much of this passage describes skills which classical rhetoric would expect of the orator, the reference to astronomy is extremely unusual, probably unprecedented. Presumably it reflects Campanella's beliefs about the requirements for a well-educated governor-magician.

Rather than using incantations to demons, rhetoric employs arguments, phrases and vehement incitements with a fascination of words which is almost magical.¹ Campanella suggests that rhetoric is one of the numerous kinds of natural magic, because it has such strong effects. Perhaps surprisingly, Campanella makes no reference to his belief in the magical power of words in these passages in which he associates or compares rhetoric with magic.

Thinking of rhetoric as a type of magic suggests a way of analysing rhetoric on the model of magic.

For this healthy kind of magic one requires certain qualities in the active agent, the orator; some in the passive part, the audience, and some in the instrument, which is the oration, by which the agent moves the will of the audience, which result in the actions which we desire.²

The active agent must have power, wisdom and integrity (*probitas*). In the audience one requires only the will to listen. The oration must be comprehensible, elegant, suitable for the business in question, and appropriate to both the orator and the audience. This analysis then provides a programme for the chapters, which follow, on the qualities of the orator (chapter 4), the emotions of the audience (chapters 5-9) and the structure and expression of the speech (chapters 10-13).

In his discussion of the qualities in the orator, in chapter 4, Campanella says that «[t]he orator must be wise in all the sciences which pertain to this vocal magic».³ This leads on to a lightly commented list of qualities: invention, disposition, knowledge of languages and of local customs and so on. In other words *magia vocalis* is here used just as a description of rhetoric rather than to introduce a new and more magical way of giving speeches. One parallel reference in chapter 4, I will discuss below. The two later references to magic occur in chapter titles. Chapter 9 is entitled «What rhetorical

¹ *Ibid.*, pp. 742-744: «Neque incantationibus daemones allicit ad huiusmodi passiones excitandas per phantasiae commotionem, sed argumentis utitur, sententiis et vehementia incitativa, verborumque lenocinio quasi magico».

² *Ibid.*, p. 744: «Ad magiam igitur istam salubriter exercendam quaedam requiruntur in causa agente, qui est orator: quaedam in passiva, qui sunt auditores: quaedam in instrumento, quae est oratio, qua agens allicit audientis voluntatem, unde executiones negotiorum quas praeoptamus derivantur».

³ *Ibid.*, p. 754: «Sapiens sit orator in omnibus scientiis, quae ad hanc magiam vocalem spectant».

magic requires in the audience»,¹ but consists of a rather original discussion of the way of introducing a speech to an audience which is unfavourable to your case. In the manuscript only, chapter 11 is entitled «On the magical instrument of the orator»,² but the chapter is mainly concerned with the figures of thought and speech.

So, although Campanella from time to time reminds us that rhetoric is a sort of magic or even a part of magic, this results in very little change in the rules and techniques actually taught. Unfortunately the book contains no useful spells for making your opponent tongue-tied. Probably Campanella regarded rhetoric as part of magic because, as Guido Giglioni puts it, he sees magic as a means of communicating energy and knowledge, and effecting change.³ This approach enables him to give an account of rhetoric within his general philosophical system and thus enhance his claim that his system explains the world and human activity better than other systems do.

The first major topic of Campanella's rhetoric is the orator himself. This is unusual in a mainstream rhetoric textbook, which would usually begin with invention, but is quite familiar in sixteenth-century preaching manuals, especially Counter-Reformation manuals. Campanella introduces the subject in a way which reflects his own philosophical system. The heading to the first section of chapter 4 tells us that it concerns the «first primality» of the orator: what he needs to be able to do.⁴ This corresponds to Campanella's doctrine of the three primalities of being: power, knowledge and will.⁵ A later heading will refer to the knowledge which the orator requires as the second primality.⁶ When he discusses the orator's need for moral probity he explains that this corresponds to his ability to persuade through the third primality.⁷ Here he seems to be thinking of the will of the audience, to love the man who is good, rather than the will of the orator. It may be significant that both the majority of the references to magic and all the references to primalities occur in the headings to chapter sections, which may well have been composed after the main text.

Campanella begins his discussion of the orator with an account of the natural powers that he will need: robustness of spirit (*animi robur*), ingenuity (*solertia*) in invention, fluency of speech and vehemence. Memory, pronunciation and gesture are important but in most cases can be developed

¹ *Ibid.*, p. 834: «De his quae exigit magia oratoria in auditoribus».

² *Ibid.*, pp. 858, 1408: «De oratoris instrumento magico».

³ G. GIGLIONI, *The Anatomical Foundations of Tommaso Campanella's Theory of Magic*, «Revista Portuguesa de Filosofia», LXVI, 2010, pp. 9-24.

⁴ *Rhetorica*, p. 746.

⁵ See G. GIGLIONI, *Healing and Belief in Tommaso Campanella's Philosophy*, «Intellectual History Review», XVII, 2003, pp. 225-238 (225-226).

⁶ *Rhetorica*, pp. 754-760.

⁷ *Ibid.*, pp. 750-754.

through practice.¹ Following the preaching manuals, he next emphasizes the importance of the orator's personal probity and goodness, since goodness attracts love, and life preaches better than words. While most of his references here are to Christian writers, he also compares Avicenna's opinion that confidence in a good doctor cures illnesses. The person who argues for justice ought to be just, at least in the eyes of the audience.² Then he moves on to the knowledge which must be learned: the customs and laws of the society the orator lives in, the skills of invention and disposition, the political system, the language, religion, the different kinds of people.³ Finally he introduces the orator's task of moving the emotions.

Only God can alter the mind of man physically, but the angels and orators can alter the will of man morally, that is, through suggesting and persuading. The chapter title sets out the idea more clearly. The will of man can be altered persuasively by the orator,

while he proposes objects of the affections, to which the soul can assent, but more often does assent (*quibus anima assentire potest, sed plerumque assentitur*). He may do the same methodically and compassionately, by communicating his own emotions through the vehemence of his speech, and finally securing the mind with reasons. In this way he will overcome the heavens, all magical instruments and the world.⁴

The principal power of the orator is over the emotions of the audience. He persuades them by winning over their minds by communicating his own emotions to them and then securing those minds with reasons. If he can achieve this, his power is stronger than astral influences, magical techniques and the world, perhaps to be understood as worldly temptations. Here the reference to magic is used not to describe rhetoric, but to amplify the powers of the orator: he will conquer magical instruments. From the rhetorical point of view the original point here is the way Campanella articulates the relationship between emotion and reason. The orator will first win over the audience emotionally and will then secure their consent by the force of his reasoning. In Campanella's metaphor reason is used to tie up the soul of the audience (*ligando ipsam per rationes*) once it has been conquered by the emotions.

Campanella ends the section by describing two methods of communicating emotion. First, you may present an object to the audience which will elicit a certain emotion: so, for example, by describing something horrible you may elicit fear. In the second place, more traditionally, you may com-

¹ *Ibid.*, pp. 746-748.

² *Ibid.*, p. 752.

³ *Ibid.*, pp. 754-760.

⁴ *Ibid.*, p. 760: «dum proponit obiecta affectionum, quibus anima assentire potest, sed plerumque assentitur: item dispositive et compatibiliter, communicando proprios affectus per vehementiam orationis, et tandem ligando ipsam per rationes: et sic vincit coelum et omnia magica instrumenta et mundum».

municate the emotions you yourself feel to the audience through the vehemence of your speech.¹ Then he adds a third case which he says is stronger and rarer. Neither of the first two are fully effective on their own, because man is a rational animal.

Therefore, if you propose effective reasons you bind (*ligas*) the mind of man, in such a way that he almost cannot resist, however much sensual passion inclines him otherwise [...] A learned oration, suited to the mind of man can achieve more than medicine, the heavens and the stars, which control only the body by changing it, and more than objects which draw to themselves the faculties and natural affections, and more than the whole world offered to the mind, because the oration adds reason. Reason is the splendour of the divine Wisdom which governs and alters all things, as Solomon says. If the orator knows all this, he will be perfect.²

So the orator achieves his supreme power by combining emotion with reason. Most rhetoricians would agree with that, and most of them give more attention to reason than to emotion; few or none have Campanella's confidence in the power of reason over men's minds.

From the orator, Campanella moves on to the emotions and reason, which are the subjects of chapters 5 to 8, amounting to around over a third of the whole work.

Chapter 5 presents a philosophical account of the emotions, which looks like an original position, developed from the approach of St Thomas Aquinas and Aristotle, showing that the other emotions are derived from love and hatred, and that love and hatred are stimulated respectively by the good and the bad. This leads on to a discussion of the nature of the true good, which seen universally is God, but seen from the human point of view is the conservation of ourselves and the species. All types of good and bad are objects to the will. The chapter ends with a discussion of beauty as an indication of goodness. While most of the chapter takes the form of a treatise on the emotions and the good, which reflects the views expressed in the *Philosophia realis* (Paris, 1637),³ there are also a few comments on the lessons for orators of Campanella's ethical principles. Since different philosophical schools and political systems have different opinions about what is good, «you will propose objects of the emotions according to the customs

¹ *Ibid.*, p. 762.

² *Ibid.*, pp. 762-764: «Igitur, si rationes efficaces proposueris, ligas animam hominis, ita ut quasi non possit reniti, quamvis sensualis passio aliorum inclinet [...] Plus igitur potest oratio docta aptaque in animam hominis, quam medicina et coelum et stellae, quae solum disponunt corpus immutando, et quam obiecta, quae facultates et affectiones naturales ad se trahunt, et quam ipse totus mundus animae obiectum, quoniam et rationem addit. Ratio autem est splendor Sapientiae divinae omnia gubernantis et immutantis, ut Salomon dicebat. Haec si bene pernoscet rhetor, perfectus erit».

³ G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 183-185.

of each audience». ¹ Since human life consists of a mixture of good and evil, «the orator will need to understand which goods and which evils are mixed, and be able to measure whether the goods or the evils are more numerous and greater and so persuade or dissuade what we think to undertake or devote ourselves to». ² Since we are often deceived about what is truly good, we need laws and instructions and orators, who examine good and evil things carefully and teach, persuade and dissuade about them. ³ Summing up, Campanella explains that the orator will use his understanding of the emotions and their associated objects to devise arguments which will elicit particular emotions.

Therefore all useful and virtuous good things are objects of the will, just as the opposite evils are objects of the same non-volition, from which sources love and hatred arise; and all the other emotions derive from love and hatred. Therefore the orator, when he wants to arouse one of the emotions of which we have spoken, by thinking about the objects of each of them will derive many arguments from the goods and evils of which we have spoken. For every emotion does not have every good and evil for its object, but those which arise from love are good and those which arise from hatred are bad: the opposite occurs only accidentally. ⁴

After he has explored the different reasons for which different things can seem beautiful, Campanella explains that the orator will need to show that what looks ugly in one light can appear beautiful in another and to determine that the thing which is a sign of a greater good is truly more beautiful. ⁵ Chapter 6 deals very briefly with the invention and presentation of arguments, referring back to Campanella's books on dialectic for a fuller treatment. ⁶

Chapter 7 aims to apply the theoretical considerations of the previous two chapters to the practice of rhetoric, discussing the emotions one might wish to arouse and the types of argument one might employ in different types of case and giving some examples. Chapter 7 begins by dividing orations into types and explaining that all of them require the arousal of the emotions, though different topics and arguments suit different types of speech. The way in which we approach the speech will

¹ *Rhetorica*, p. 774: «Pro cuiusque ergo moribus obiecta propones affectionum».

² *Ibid.*, pp. 776-778: «Quas ob res rhetorica est nosse quae mala quibus bonis mista insunt, et metiri utrum plura sint bona et grandiora, an vero mala, et sic suadere et dissuadere quae aggredi putamus aut operamur».

³ *Ibid.*, p. 778.

⁴ *Ibid.*, p. 784: «Omnia igitur praefata bona utilia et honesta sunt obiecta voluntatis, uti etiam mala opposita eiusdem nolentis, unde amor et odium agnoscitur; ex amore autem et odio omnes passiones manant. Igitur orator, quamcumque ex praedictis passionibus excitare volens, obiecta uniuscuiusque considerans, ex praedictis bonis malisque eliciet argumenta plurima. Omnis enim passio [non] omne bonum et omne malum pro obiecto habet, sed quae ex amore bona, quae ex odio mala; opposita vero per accidens».

⁵ *Ibid.*, p. 786.

⁶ *Ibid.*, pp. 788-792.

also depend on the status and qualities of the person or people we are addressing.¹

Campanella begins with arguments about the necessary and the possible and their opposites, which are connected to deliberative oratory. He gives some examples of subjects of speeches where necessity and possibility might come into play, such as «should the works of Aristotle be removed from Christian schools or not» or «could the Turks be defeated by the Christians», and suggests some arguments which could be made in each case. Then he moves on to questions about whether or not something is virtuous (*honestum*).

It may be evident that something is possible, but not whether it is advantageous or lawful, as in whether it is permitted to the Spanish to subjugate the Americans and take their wealth, etc. And the whole debate depends on this. Then you can argue from the final cause: every good thing is advantageous and lawful; it is good for the Spaniards to plunder the Americans, therefore it is lawful. That it is good is proved first from the good universally, which is God, to whom the Americans are enemies (this argument would prevail in the Spanish Senate); the same can be argued from the virtuous, because it is just that the better people should rule over and subdue uncivilized races; it would also be brave and dutiful etc; you can take these arguments from all the virtues. It is a kindness to bring uncivilized peoples back to human dignity even by force, as it is to cure mad people; rather, it is an act of mercy. We can make the same argument from utility, because we shall have gold and silver and animals and gems and slaves and other things which can be useful to men abundantly from America; for what is useful is often also honourable; for Alexander was not a robber when he subjugated territories, whereas someone who took small sums of money would be a robber; the great benefit always brings the honourable along with itself. It is beautiful to rule over many parts of the world and to enclose the world in your dominion; but the beautiful is good, or a sign of the good and therefore forms part of our virtue etc. The same argument can be made from rivalry, because our enemies the Dutch would undertake what we declined to do, and their aggrandizement would be our loss. Similarly in relation to admiration and other emotions, by setting out their objects this oration can easily be constructed.

Someone could argue against from the contrary: God wants servants who obey him voluntarily, not as a result of force; or one could argue that it is unjust for someone who has never been found guilty to be punished by the judge; or the argument could be it is wickedness to deprive of life, of children and of possessions, people who have not provoked you by declaring war; or that a great theft is more disgraceful than a small one; or that it is disgraceful to exercise sovereignty unjustly, a sign of ambition and avarice rather than of virtue; also that an eternal penalty is more to be feared, etc. And in this way you will arouse contrary emotions from contrary definitions and signs and causes and effects and examples and so on. For the cause of good things is good and a good effect indicates good causes etc.²

¹ *Ibid.*, pp. 794-796.

² *Ibid.*, pp. 798-800: «Si vero constat esse possibile aliquid, non autem etiam an expediat et liceat, ut utrum liceat Hispanis Americanos subiugare, bonis spoliare etc. Et in hoc est

Campanella illustrates the way in which arguments could be devised, and the topics which would be helpful, by assembling some arguments for his chosen example, and noting the topics from which they were drawn. The example gives us a good sense of his facility in discovering arguments. Only at the end does he connect the arguments he has set out with emotions, perhaps because the arguments against in this case seem more powerful emotionally. Campanella's approach here is rather reminiscent of Quintilian discussing the possible arguments to make in the declamation case of the Theban talents, or of Agricola and Melanchthon discussing one of their worked examples, or Erasmus thinking up arguments for a letter. It is thoroughly logical and impressive in the way it finds arguments appropriate to the case outlined. Campanella follows this section with discussion of arguments from the useful, again teaching through a worked example: is it useful to fast during Lent or not? He gives the argumentative materials for a speech in favour and against.

Most of his discussions of particular types of case provide arguments which one could make, but he lists the types of emotions involved in speeches of praise and blame.¹ Arguments in demonstrative speeches come mainly from causes, effects, circumstances and signs. The topics he gives for speeches in praise of a man are the same as one would find in a classical manual, such as *Rhetorica ad Herennium* (III, vi, 10). The topics for praising a city or a virtue resemble other sixteenth-century rhetoric manuals. His

summa consiliorum. Tunc argue a causa finali: omne bonum est expediens et licet; Hispanos autem depopulari Americanos bonum est, ergo licet. Probatur quod sit bonum: primo a bono simpliciter, qui est Deus, cui Americani sunt hostes (hoc valet in senatu Hispanico); item ab honesto, quoniam iustum est meliores dominari et barbariem profligare; item magnanimum et pium, etc.; et a cunctis virtutibus arguere potes. Beneficentia est revocare barbaros ad humanitatem etiam vi, uti quemadmodum furentes sanare; immo misericordia est, etc. Item ab utili, quoniam aurum et argentum et animalia et gemmas et mancipia et quaecumque ad usum hominum spectant ex America abundanter habebimus; quod autem utile est, saepe honestum est; nam et Alexander non est latro, dum regiones subiugat: qui vero pecuniolam aufert latro est; magnum utile semper secum adducit honestatem. Pulchrum est pluribus mundi partibus imperare et ditione cingere mundum; pulchrum autem bonum est aut boni signum, ergo virtutis nostrae, etc. Item a zelo, quoniam Batavi, hostes nostri, quod nos facere desistimus aggredientur, et amplificatio eorum erit nostra diminutio. Item ab admiratione at a caeteris passionibus, earum obiecta proponendo, facile oratio ista contextitur. E contra quis dissuadet: Deus vult servos sponte, non vi, subiectos; item iniustum est indemnatos a iudice punire; item maleficientia est vita privare et filiis et facultatibus eos, qui te bello non laceraverunt; item latrocinium magnum est parvo foedius; item turpe est iniuste dominari, et non virtutis, sed ambitionis signum et avaritiae; item formidabilior est poena aeterna, etc. Et sic excitabis passiones contrarias a contrariis definitionibus et signis et causis et effectibus et exemplis. Causa enim bonorum bona, et effectus bonus bonas causas indicat, etc.».

¹ *Ibid.*, pp. 802-804.

discussion of topics for thanking draws on the letter-writing manuals and suggests a number of ways of magnifying the importance and impact of the thing for which we are to express gratitude. Unusually he adds a section on 'cursing' (*execratio*).

In speeches of execration you will do the opposite [to what you did in thanking], you will enumerate the evils resulting from the misdeed, you will compare them to devilish actions, you will call down evils on them, you will excite anger and so on. You will curse anyone who imitates him, you will discourage everyone from actions of this kind and you will shout invectives etc.¹

Campanella gives arguments for consolation, and for exhorting people to mourn, which combine classical and Christian sources (and include a reference to Dante's portrayal of Ugolino and his sons). Influenced by sermon manuals he gives some space to setting out the organisation, arguments and method of composing expository orations based on the gospels, with some variations for different audiences.² His brief treatment of amplification, in chapter 8, is based firmly on dialectic, showing that different propositions of the syllogism can be amplified and discussing amplification in relation to different topics. As this section of the work proceeds, attention shifts more from emotion to argument, with the result that it moves closer to the rhetorical tradition. But Campanella focuses most of the teaching in these sections on examples, both his own and taken from classical and Christian writing, which gives it practicality and freshness.

Chapter 9 introduces Campanella's treatment of disposition in an original way. The order in which we speak must be adapted to our audience. If the audience is hostile, we need to dissipate their hostility before we begin our speech proper. Campanella suggests that one way to do this is to begin with something unexpected, such as a parable, a fictional narrative which attracts the attention of the audience and puts what we want to say to them in a different way. He gives the examples of Menenius, Nathan, Socrates and the Gospel, expressing surprise that neither Cicero nor Aristotle had anything to say about the value of parables for an orator. Some stories must be avoided at all cost, particularly those which mock religion in Boccaccio's *Decameron* and Masuccio's *Novellino*.³ The second approach he suggests is to show the audience an object which will prompt them to ask questions and can then lead into our arguments. He cites as examples Ezekiel, Cato and the Spanish Friars in America showing the Amerindians rosaries and statues of saints. This section of the work treats the familiar theme of how to handle a hostile audience in a new and interesting way.

¹ *Ibid.*, pp. 810-812: «In execratoria contrarium facies, mala enumerabis a maleficio prodeuntia, diabolicis comparabis, mala imprecaberis, iram concitabis, etc. Qui illum imitantur execraberis, et dehortaberis ab huiusmodi operibus cunctos, et exclamabis, etc.».

² *Ibid.*, pp. 820-826.

³ *Ibid.*, p. 836.

In contrast to this the main section on disposition, in chapter 10, summarizes established teaching briefly and with only very minor changes. Almost everything in this chapter can be found in *Rhetorica ad Herennium* and Cicero's *De inventione*. At first Campanella divides the oration into four parts (*exordium*, narration, confirmation, conclusion); later he treats confutation as a separate section. Only in the *exordium* does he add anything to Ciceronian teaching, with a section urging preachers to focus on clear and useful teaching, avoiding typology and excessive citation of Biblical parallels.¹

Campanella introduces the final section of his rhetoric, on style, with observations about the usefulness of pleasure. God has ensured that the necessary things in life, such as eating and sex, are also pleasurable. The orator must ensure that his expression gives pleasure to the audience, but a lively use of language can also make an impact on the emotions of the audience.

In general, speech must be comprehensible, elegant and well-suited both to the purpose of the speech and to the people who are moved or need to be moved. Emotion to be transmitted can be expressed not just in the mind of the orator, the gestures of his body and the modulation of his voice, but also in the type of expression, which the orators call figure and we call enlivenment (*vivificatio*). Change in the meaning of words and sentences, which they call tropes and inversion is one thing; Figuration of discourse which they call figured speech is another; yet another is Figuration of meanings which we call enlivenment and they call schema. We must speak first of enlivenment because it seizes the emotions at once and gives the speech *spiritus* and emotion, which is communicated to the audience through this instrument.²

In contrast to this introduction which brings together some of Campanella's special preoccupations, including liveliness and *spiritus*, the content of this chapter summarizes and abbreviates standard rhetorical doctrine: the three levels of style and the qualities of style, the figures of thought, three classes of figures of speech, the properties of vocabulary, the tropes and the types of allegory. Campanella generally provides a name for each figure, a brief explanation and an example. In the figures of thought Campanella appears to be working from Quintilian, cutting severely but following roughly the same order and including some of the same examples, along with examples of his own.³ Campanella divides figures of words into those which involve

¹ *Ibid.*, pp. 846-848.

² *Ibid.*, p. 860: «Universaliter autem oratio erit intelligibilis, ornata, apta fini et personis, ut dicebamus, affectis et afficiendis. Affectus autem imprimendus non modo in orantis animo et corporis gestu et vocis modulatione exprimitur, sed etiam in orationis varietate, quam figuram vocant, nos autem vivificationem. Alia enim est mutatio vocabulorum et sermonis, quam solent dicere tropum et inversionem; alia affiguratio orationis, quam vocant figuram; alia sententiarum, quam nos potius vivificationem et oratores schema appellant. Prius autem de vivificatione sit nobis dicendum, quoniam immediate afficit datque orationi spiritum et affectum, qui auditoribus hoc instrumento proponatur».

³ *Ibid.*, pp. 860-72. Compare Quintilian, *Institutio oratoria*, ix, ii, 6-62.

addition, those which involve abbreviation and those which work through similarity. Again Quintilian seems to be the most likely model both for the order of the figures and for a few of the examples (here the majority of the examples are Christian).¹ To begin with, Campanella follows Quintilian's order in his account of the tropes, but he adds treatments of enigma and hyperbaton, which suggest the influence of some later treatises.² The work ends with some very standard observations on the ordering of sentences, the periodic style and prose rhythm. The sections of the work on the figures of speech, the tropes (other than metaphor) and sentence structure are too brief for a student to learn from. They function more as summaries of content than as training.

Very few Italians wrote Latin textbooks of the whole of rhetoric in the sixteenth century. Letter-writing manuals, sermon manuals and even Italian language rhetorics were more often produced and were more successful. Campanella composed his *Rhetorica* as part of a complete account of the arts of language. He accorded a special importance to rhetoric, which he praised in the highest terms and he devised an unusual structure for his work, focusing on the figure of the orator, the emotions the orator would arouse in the audience and their relation to argument, and on the orator's instrument, the oration. He devised a new definition for rhetoric, which placed the emphasis on the orator's understanding of the good. He developed a highly original position on the relationship between emotion and argument, when he explained that the orator wins over his audience through emotion, but firmly secures their consent through argument. His insistence that the orator should be personally good and should have a comprehensive understanding of the emotions in order to promote the good in his audience owes something to the preaching manuals, but gives an original twist to an ancient debate. He sees the orator as a moral arbiter and advocate on behalf of a good society. His suggestions on ways of arousing emotions and on methods of obtaining the attention and interest of a hostile audience are practical and original. As we have seen, he shows very effectively how arguments can be devised for specific cases which he uses as examples. The accounts of disposition and style rely almost entirely on the Ciceronian tradition, but Campanella includes some Christian and Italian examples among the ones he borrows from the rhetorical tradition. Speaking of rhetoric as a kind of magic seems to show his admiration for the orator's power over the

¹ *Ibid.*, pp. 872-80. Compare Quintilian, *Institutio oratoria*, IX, iii, 28-84.

² *Ibid.*, pp. 886-94. Compare Quintilian, *Institutio oratoria*, VIII, vi, 4-76. Both Melancthon (*Opera omnia*, ed. C. G. Bretschneider, Brunswick, Schwetschke, 1846, *Corpus Reformatorum*, XIII, cols 466, 472) and Joannes Susenbrotus (*Epitome troporum ac schematum*, ed. J. X. Brennan, University of Illinois PhD, pp. 13-14) place enigma after allegory.

emotions and the will rather than to pave the way for a radically different approach to rhetoric.

So Campanella certainly had a number of new things to say about rhetoric, but it would not be right to claim that he developed a new system of rhetoric. One might say that he found a way to include a moderately innovative account of the traditional syllabus of rhetoric within his new philosophical system, based on the three primalities and on magic as a means of communication and an agent of change. Was Campanella's rhetoric influential on the tradition? I have not done the research to be able to say, but probably not. It was printed only once in Paris in 1638 as part of the *Philosophia rationalis*. One could certainly imagine later writers incorporating some of Campanella's specific ideas but I have no evidence that they did so.

THE METAPHYSICAL IMPLICATIONS OF CAMPANELLA'S NOTION OF FICTION

GUIDO GIGLIONI

SUMMARY

Campanella's notion of fiction (*fabula*) hinges upon a multilayered view of reality based on a series of ontological divisions: *ens rationis divinae*, *ens reale*, *ens rationis*, *ens irrationalitatis* and *non ens*. They identify levels of being that span the full range of reality, from a minimum to a maximum degree (an ontological spectrum that in Campanella's philosophy is closely connected to the Telesian criterion of self-preservation). According to Campanella, any human foray into the territories of 'being of reason', 'being of unreason' and even 'non being' is always balanced by a natural 'return' to being and reality. This article intends to contextualise Campanella's views on fiction within the broader framework of his metaphysics.

1. THE ONTOLOGICAL COMPONENTS OF CAMPANELLA'S NOTION OF REALITY: REAL BEING (*ENS REALIS*), PRIMALITIES (*PRIMALITATES*), THE ARCHETYPAL WORLD (*MUNDUS ARCHETYPUS*) AND THE UNIVERSAL SENTIENCE OF NATURE (*SENSUS RERUM*)

AN inquiry into Campanella's view concerning the elusive nature of fiction should start with a discussion of his notion of reality, which he defines according to a series of ontological divisions. The most general division is the one between being (*ens*) and non-being (*non ens*); *ens* in turn is divided into «real being» (*ens realis*), «being of reason» (*ens rationis*) and «being of unreason» (*ens irrationalitatis*). When Campanella refers to *ens realis*, he is not espousing a view of reality in which being means an undifferentiated whole; rather, he looks at reality as resulting from an articulate system of original differences, such that being is inherently power, knowledge and love (a view that Campanella encapsulates in his theory of the so-called 'primalties of being': *posse, nosse, velle*). Every single *res* in nature is able to act, to know and to desire. Likewise, every essence is powerful, knowing and willing. *Res* are real, but their *essentiae*, located in what Campanella calls the «archetypal world», are even more real. The world of *ens realis* is the world of Thomas Aquinas. The world of *res* is the world of Telesio's physicalism. The world of archetypes, finally, is the world of Plotinus' Intellect.¹ A quo-

guido.giglioni@sas.ac.uk

¹ On Campanella's ontological views, see L. BLANCHET, *Campanella*, Paris, Alcan, 1920; E.

tation from the *Metaphysica* may help shed more light on the principal divisions of being in Campanella's system:

we call real being (*ens reale*) everything that we find as made by God or nature prior to the artificial operation of human reason (*ante rationis humanae operationem artificiosam*). A being of reason (*ens rationis*), on the other hand, is not reason or an operation of natural reason, but everything that, coming after the real being of beings (*post esse reale entium*), is produced by human reason or art, having a purpose in mind, whether this is within reason (*intra se*), like names, words and syllogisms, or outside reason (*extra se*), like a garment, a house, a piece of writing. All God's works, and everything that is outside God, are beings of divine reason or divine art (*entia rationis seu artis divinae*), but for us they are real beings (*entia realia*). Those beings that we make are called 'of reason', that is, artificial, if they are made for a certain use. If they are made with no use in mind, like a paralogism, the tricks staged by mountebanks, then they are called beings of unreason (*entia irrationalitatis*) or deception, regardless of whether they are active – such as a heretical statement, a fable, a sophism and a military stratagem – or passive – like when one thinks that God is a body, or he is wasting his time, or he is deceived by an apparition (*spectrum*) – or whether beings of unreason are both active and passive, like when someone who is deceived deceives other people.¹

As already suggested, Campanella's philosophical universe is characterised by various levels of reality, from beings of divine reason – i.e., the whole created reality, also called *ens reale*, when it has not become part of the world of human knowledge – to beings of reason (i.e., the world of human – inward and outward – knowledge and creation) and, finally, to the pure figments of the imagination that have no actual referent in the created being, figments which Campanella calls 'beings of unreason'. In the list above, God's ideas are at the top, while fables are mentioned as an example of 'active' being of unreason; mere semblances and apparitions are at the bottom of the ontological scale, defined as 'passive' beings of unreason. Elsewhere, Campanella refers also to non-being, *non ens*, as a possible source of creations. This is the domain of the devil and demonic magic: «no art is based on falsehood, unless it is diabolical, for the devil is the father of lies».²

Reality in the strict sense is therefore everything that is made (primarily) by God or (secondarily) by nature independently of the artificial operations

CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, 1922, I, pp. 240-257; II, pp. 79-84; S. FEMIANO, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Milan, Marzorati, 1968; G. DI NAPOLI, *La metafisica di Tommaso Campanella*, in *Campanella e Vico*, Padova, CEDAM, 1969, pp. 19-35; B. BONANSEA, *Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1969; R. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1972; A. ISOLDI JACOBELLI, *Tommaso Campanella: 'Il diverso filosofar mio'*, Roma-Bari, Laterza, 1995; G. ERNST, *Tommaso Campanella: The Book and The Body of Nature*, Dordrecht, Springer, 2010.

¹ *Metaphysica*, I, pp. 89b-90b.

² *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 350.

of human reason. In defining reality as a product of «divine reason», Campanella introduces an element of conventionality and artificiality in the very roots of natural beings. There are, however, two important elements that prevent Campanella's metaphysics from drifting into the territories of theological arbitrariness: the reference to original, exemplary patterns of reality (*mundus archetypus*), upon which God modelled his creation of nature, and the universal law of self-preservation, which is the criterion that regulates all transformations among real beings and beings of reason. In this sense, all aspects of reality, both natural and artificial, are pervaded by a strong sense of purpose and usefulness. Campanella sums up this point by saying that all things of nature have the inner power to be because they know they exist, they want to exist and therefore they are constantly looking for ways and means to exist.¹ *Potentia*, *sapientia* and *amor* – Campanella's 'primalities' – are so intimately intertwined with each other that the distinction which identifies one from the other is not real, but formal; which means that being is one and is inherently power, knowledge and love, but we can have a glimpse of its innermost structure by distinguishing its defining attributes through our mind. Primalities are not actual «beings» (*entia*) or essences, but «being-nesses of being» (*entitates entis* or *realitates entis*).² Finally, to the real distinction between *ens realis* and *ens rationis*, and to the formal one between power, knowledge and will (the primalities), Campanella adds the Platonic distinction – a real distinction, in this case – between the archetypal, ideal world and the ectypal, corporeal one:

Within the first Being we place the archetypal world, boundless, infinite, self-identical, which transcends the boundaries and the measures of the corporeal world, being realer, truer and better than this one, and indeed in its being (*entitas*) it produces innumerable worlds endlessly, while surpassing them all in perfection. For God has the power to create innumerable worlds, as is demonstrated by Chrysostom, provided that these worlds are able to exist (*si ipsi esse existentialiter possent*). Therefore, those who imagine infinite corporeal worlds can imagine such worlds, because they are in fact (*revera*) in God.³

Our imagination's ability to devise infinite worlds is evidence that our mind is modelled upon God's power to create countless worlds. In this sense, the imagination is not arbitrary; indeed, it is the strongest evidence we have that we are made in God's image. The archetypal world of intelligible patterns of being defines the legitimate meaning of fictional representation (*fabula*). Reality in the strict sense is therefore an infinite reservoir of ideal possibilities, pregnant with meanings and virtual dispositions that are ready to be fulfilled every time the occasion presents itself. This is the primalitative and archetypal world, the most real world within Campanella's metaphysics.

¹ *Metaphysica*, II, p. 2a.

² *Ibid.*, p. 113a.

³ *Ibid.*, p. 243a-b.

This world transcends our individual souls and the corporeal worlds they inhabit. We, as any other finite *res* in nature, 'occasion' primalities, essences and ideas to be activated; we cannot cause them. This means that, in the final analysis, we 'feel' (*sentire*) the world, we do not know it (where feeling, *sentire*, retains all the force of Telesio's notion of *sensus* and has very little of the eighteenth-century notion of sensibility). We feel that something is happening, we see the occasions that prepare the emerging of the ideal reality, but the underlying causes escape our mental grasp. As Campanella sums up this point, «it is evident that we know things in a partial way (*ex parte*), not as they are (*non prout sunt*), but as we are affected by them (*ut afficimur*)». Undoubtedly, this aspect of Campanella's metaphysics is the one that is more closely indebted to Telesio's physicalism.¹ According to the principles of Telesio's sensism, we do not know things because they affect our senses in a direct and unmediated way, but because we know ourselves as being affected by things. To put it otherwise, everything in the corporeal world is perceived through sense.

2. THE NATURE OF POETIC REALITY

Poetry, like any other thing in nature, emerges from the sentient power of things and contributes to the self-preservation of the universe (*conservatio*). First and foremost, sense is touch. What cannot be touched is inferred. Language and metaphors are ways of 'touching' absent things. This point confirms Campanella's belief in the physical nature of words. They are units of breathed air sculpted by our mouth in such a way that they resemble as closely as possible the real things they represent. In the *Metaphysica*, Campanella defines words as «signs of the things we know (*signa rerum scitarum*), which we utter so that we can signify to other people what we know». Words are thus at once social and physical constructs:

The first human beings, gathering together, began to express the information received from the outside through external signs, which no doubt were similar to the things identified by external marks so that they could to be exhibited outwardly, as dumb people do now, especially through interjections; finally, they imitated the things themselves with their mouth. They beat the breathed out air with their teeth, lips, palate, tongue and gums, and modulate it with the throat, until they represent the thing they want. In this way, for instance, from the sound *tup, tup* that the percussion of wood makes in our ears, the Greeks said *τύπτω*, from the cracking of a whip, with which they flogged their slaves, the Latin said *verbero*, and now in Italian we say *batto*, which once was also said in Latin, imitating as it were the beating of viscous material.²

The human beings' ability to shape the air with their mouths in order to create actual replicas of things is in fact a direct effect of the already men-

¹ *Ibid.*, I, p. 86a.

² *Ibid.*, p. 86a-b.

tioned primordial tendency in the sentient spirit to be affected and to affect things (*res*).

As the spirit is affected by the things (*patitur a rebus*), in the same way, it imitates them and expresses these affections (*passiones*) with the mouth. However, since it is not affected by everything by itself (*non ab omnibus per se patitur*), it created the words, to the extent that they are capable of expressing something of those things by which it is affected (*afficitur*), or by mingling things that are close or connected to each other. So it [the spirit] said *lapidem*, as if 'it injures the foot' (*quasi laedentem pedem*), and *virgultum*, since 'it turns upwards' (*quia vergit sursum*). The fact is that the spirit cannot imitate the thing in its entirety through a word, but by indicating the most remarkable affect, operation or reality.¹

Like our perceptions of reality, our words are not imitation of things, but signs that describe our being affected by reality. Originally, the correspondence between words and reality was closer and tighter, directly connected to specific events in nature, important social functions or memorable actions.² Gradually, as time passed by, the link between the two became increasingly more tenuous and was replaced by arbitrary conventions meant to signify reality without relying on direct, natural likenesses. In a way, the 'sin' of replacing the *ens realis* with the imaginary constructions of the *ens rationis* started at the very beginning of human history, following the way human beings perceived reality and handled their languages. The chasm interposing between *verba* and *res* and the ensuing dematerialisation of the very physicality of words (understood as a blend of physical air and physical sound imitating a physical reality) represent a form of linguistic estrangement that runs parallel to the process of cognitive estrangement occurring every time we perceive reality. We do not perceive (and consequently know) things and the essences of things; rather, we know ourselves being affected by things and essences. And, in being affected – more or less violently – by things and essences, we tend to forget, in various degrees, ourselves and reality. Likewise, the link between words and things is not based on the essence of things, but on the way we feel and imitate things and essences. In the same way as our perceptions of things are not replicas of external objects or of their essences, but indications of the way we react to reality, so our words do not mirror reality, but the way we are affected by reality.

¹ *Ibid.*, p. 86b. On Campanella's view concerning the relationship between *voces* and *res*, see G. ERNST, *Immagini e figure del pensiero filosofico di Campanella*, in this volume, pp. 75-80.

² *Metaphysica*, I, p. 87a: «Romani et Hebraei rectius vocabula imponebant, quam nunc solemus, quoniam ab aliqua saltem proprietate, et officio, et eventu, et facinore: ut Fabius a serendis fabis: Lentulus a lentibus: Cincinnatus a cincinno: Beniamin a filio doloris parturientis. At vocabula originalia, unde ista derivantur, priora sunt, nempe ab imitatione, quae ex literarum modulamine capi posset, ut cacare recte positum est, quia ca, ca, facit anus dum deponit superflua».

No word derives from the essence of a thing, but from the act through which the thing acts upon us. Hence unknown essences seem to be made known to us through characters, following, however, the way they affect us. Otherwise there should be as many characters as there are essences, as they report it happens among the Chinese. This would be excellent, if the characters were drawn from the essences. However, this can only be done by God, who alone knows them.¹

Words cannot represent things as they are in reality (*in re*) because there is an infinite distance separating the *entia rationis humanae* (words) from the *entia rationis divinae* (things). God, in a way, is the ultimate poet: He made the essences, He made the things, He knows them, He utters them. Better still: He does all these things in one single act. Human beings, by contrast, know things indirectly, by knowing their own reactions to their internal and external reality. Sense perception, especially the sense of touch, is the most direct grasp of things (Telesio), and yet even sense perception is already a mediated representation of reality: it is what we make of reality when we are touched by things (metaphysically speaking, it is a process of primalitative re-enactment of life and knowledge 'on the occasion of' being touched). The other four external senses, the internal senses, namely, the imagination and memory, even reason (understood as the discursive faculty), are already more distant from the reality of things that we 'touch'. On an empirical and historical level, Campanella thinks that fiction, in all its various forms, originated as an attempt to fill the gaps that inevitably accompany our perception of reality: fables derive from allegories, allegories from metaphors, metaphors from resemblances among things.² As we have seen, metaphorical transfers occur constantly in our language, every time we realise that onomatopoeic imitations of things are not sufficient to render the inexhaustible richness of reality: «when we do not have the right word, or hearers do not like that particular word or cannot understand it, we borrow such a word from something similar».³ Likewise, on a larger scale, we devise fables to make up for a lack of reality (*la favola si fa per la mancanza del vero*).⁴

It seems, therefore, that the way Campanella describes the process of perception introduces an element of arbitrariness and conventionality at the very core of human knowledge. We are directly affected by reality, but our descriptions of it are inevitably distorted and subjective. And yet, for all its limitations, human knowledge is anchored to the *ens verum* of the primali-

¹ *Ibid.*, I, p. 87a.

² *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 1008: «Inventionem fabulae arbitror ab allegoria ortam esse, allegoriam vero a metaphora, metaphoram a similitudine rerum».

³ *Ibid.*

⁴ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 324. On Campanella's view about the use of fictional narratives in oratory, see Peter Mack's essay in this volume, p. 27.

ties of being, and the same is true of any true art and poetry. By and large, Campanella is firmly of the opinion that there is no need to invent alternative realities when the actual, historical reality seems to be constantly bursting with events and situations worthy of being represented. As examples, he mentions the conflict that opposed Julius Caesar to Pompeo, or the geographical explorations led by Christopher Colombo, Walter Raleigh and Magellan.¹ Examining the characteristics of philosophical poems, Campanella points out that «invention consists in finding that which is or *was*, for there is no knowledge (*scientia*) of things that do not exist (*delle cose che non sono*)».² However, he is ready to admit that a poet deals not only with the world of external reality (*res*), but also and especially with the «representation» of such a reality, i.e., their «signs» (*signa rerum*), that is, stories (*fabulae*) and metaphors (*metaphorae*).³ In this respect, Campanella is willing to admit that a certain kind of compensatory mechanism is involved in the poetic representation of reality. We create fables when full knowledge of reality is not available (as already pointed out above, «la favola si fa per mancanza del vero»).⁴ Aesthetic pleasure (*voluptas*) and beauty (*pulchritudo*) are not inherent in things (*non insunt rebus*). It is the poet who adds a level of idealisation (*transfiguratio sermonis*) to the poem, through which «he says something and means something else, and reveals obscure things through clear ones». ⁵ In this sense, the truth of fiction is symbolical: «the truth of a fable does not lie in its being represented (*figuratur*) in its sense, but in referring to a different sense». ⁶ Even stories that are unlikely – but unambiguously so – can be used as parables to represent moral and religious meanings.⁷ However, Campanella cautions against the religious use of allegorical fictions, for Christianity has dramatically redefined the meanings of past religions and mythologies through the dogma of the incarnation.

Now that the truth about religious matters has been revealed by God himself made human, we are not allowed any longer to tell stories (*favoleggiare*) about these subjects, but we should express ourselves according to the Catholic faith.⁸

Unfortunately – Campanella continues in his analysis – the Greek (or better, the Aristotelian) notion of imitation has prevailed in the history of Western literature and has marred the very meaning of artistic representation. Admittedly, here Campanella is too severe and narrow with Aristotle's notion of imitation. In his opinion, Aristotle meant by imitation an imaginary,

¹ *Poetica*, in *Scritti lett.*, pp. 321-322.

² *Ibid.*, p. 350.

³ *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 950.

⁴ *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 325.

⁵ *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 954: «aliud dicit et aliud significat, et per clara obscura patefacit».

⁶ *Ibid.*, p. 1030: «fabula enim est vera, quando non in suo sensu, sed alieno figuratur».

⁷ *Ibid.*, p. 1100.

⁸ *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 325.

fictitious recreation of reality, what Campanella characterises as *fabulosa imitatio*.¹ He thinks that there are various kinds of imitation, and Aristotle confined his notion of imitation only to the «fantastic» one, which in fact, in Campanella's opinion, is the kind of imitation that is the most distant from the true nature of poetry, so much so that poets who follow Aristotle's canons of mimetic representation are mere liars.² An example of a modern poet who succumbed to the lure of 'Greek' fiction is Tasso, who, unlike Ariosto, derived all his stories from pagan traditions.³

Campanella believes that fiction should be concerned with reality also with respect to the aesthetic response it causes in an audience. Describing the defining characteristics of the heroic poems, Campanella insists that the story narrated be related to real events:

The main action should always be true, otherwise it moves little, for believable things do not produce emotions (*non enim credibilia sunt affectuosa*). Likewise, the main action should provide any added fable with likelihood (*similitudo*), for, if we know that the foundation is false, we do not believe anything any longer.⁴

Campanella does not rule out the possibility that a poet may use a certain amount of 'un-reality' in its creations. However, this does not mean for him that «we are going to sing impossible things». Impossible deeds performed by human beings would overcome the audience's ability to suspend their disbelief (*fides auditorum*), whereas such extraordinary events are legitimate and plausible when they are caused by God.⁵

Muslim clerics (*papassi*) imagine (*figunt*) that Ali's sword slaughtered twenty Christians all at once with one blow, and Ariosto imagines that the golden spear of Argalia knocked down everyone it touched, for it had been hardened with a spell.⁶

Campanella's remarks on Ariosto's poetry are particularly interesting. Given the philosophical premises of Campanella's system, it is not surprising that the scope of Ariosto's imagination is deemed to be too wide to be entirely compatible with reality:

¹ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 980. See also *Poetica*, p. 321. On the discussion on the limits of 'fantastic' imitation during the Renaissance, see G. GIGLIONI, *The Matter of the Imagination: The Renaissance Debate over Icastic and Fantastic Imitation*, «Camenae», VIII, 2010, pp. 1-21 (<http://www.paris-sorbonne.fr/la-recherche/les-unites-de-recherche/mondes-anciens-et-medievales-ed1/rome-et-ses-renaissances-art-3625/revue-en-ligne-camenae/article/camenae-no-8-decembre-2010>).

² *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 968.

³ *Ibid.*, p. 1102. See *Poetica*, p. 337. On Campanella's poetics, see L. BOLZONI, «Al novo secolo lingua nova instrumento rinascia»: *La ricerca campanelliana di una nuova lingua e di una nuova metrica*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Florence, Olschki, 1998, pp. 61-88.

⁴ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 1098.

⁵ *Ibid.*, p. 1038: «Ubi autem non insunt res mirae, finguntur [...] Non tamen canemus impossibilia [...] Possunt haec diis et miraculose tribui, non autem hominibus iuxta fidem auditorum».

⁶ *Ibid.*

a good poet, especially an epic one, will bring into existence the whole world. From this point of view, while he narrates Astolfo's and Ruggero's travels and mentions the Oriental kings, Ariosto surpasses Virgil and Homer. One inconvenience is that he learnt from Boiardo to indulge too much in stories (*fabulosissimus*).¹

And yet, for all his flights of the imagination, the *fabulosissimus* Ariosto is a better poet than Tasso. Ariosto, Campanella argues, «lived in the feminine century», and his creations reflect the reality of his time, whereas Tasso preferred to rely slavishly on the *fabulosa imitatio* of the Greeks.²

3. THE ROLE OF FICTION BETWEEN LACK AND EXCESS OF REALITY

To sum up what has been discussed so far, according to Campanella, works of fiction (*fabulae* and *parabola*) should imitate reality (*imitatio verorum*). In this sense, poetry at its highest and its best is an exemplary representation of reality, and as such it is linked to the good of the whole universe. When, for some reason, reality is too difficult, elusive, brutal, and when it remains invisible or cannot be represented, then the poet may resort to similarities (*similitudines*) and imitations (*imitationes*). However, inventions and fictions are not strictly necessary for works of poetry; they can be used when real, historical or scientific material is not available (*ubi desunt exempla vera*).

Our fictional representation of reality can be of two kinds: direct or symbolical. In the first case, unlikely or impossible events should not be used; in the second, unlikely and impossible events, precisely because of their absurd nature, should be treated as signs of realities that transcend the natural and ordinary meaning of things. This is particularly evident in the case of religious poetry: «Divine things can only be expressed through a comparison with human things, whether this is analogical, metaphorical or mixed». Campanella's notion of fiction rests therefore on the precarious notion of 'surrogated' reality. This means that fiction can sometimes be misused to replace, or to compensate for, or even to escape from reality, but also that it retains a close link with the uncontrollable freedom of the imagination, the freedom from the oppressive rule of literal signification. A clearly and deliberately fictional account of things refers, beyond the sign, to a meaning that is transcendently 'other'.

It is therefore apparent how Campanella's notion of fiction brings to the fore all the characteristic aspects of his metaphysics. Poetry is an instrument of self-preservation and, in the great Campanellian scheme of things, the highest form of self-preservation on earth is the preservation of the State,

¹ *Ibid.*, p. 1040.

² *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 337.

³ *Poetica*, in *Scritti lett.*, p. 1070.

which is closely related to the preservation of religion. Regardless of whether they are aware or not of this end, poets reach the purpose of promoting social and political stability by arousing feelings of pleasure and wonder in their audience, irrespective of whether the audience realises that it is part of this learning experience.¹ They produce genuine wonder and pleasure when they represent reality, understood as both *ens realis* and *ens rationis divinae*, intersecting both corporeal (ectypal) and intelligible (archetypal) being. Only when the representation is based on reality does fiction (*fabula*) become believable (*credibilis*) and capable to affect an audience (*affectuosa*). In giving form to the ideas of the archetypal world, poets produce exemplary imitations which, because of their level of universality, can be understood by the greatest number of people. It is through the process of 'exemplification' that true poetry shows its direct link to the *mundus exemplaris*.

Apart from the different ontological levels that are being re-enacted each time by a poetic representation (whether the corporeal, the mental or the archetypal one, or one of the primalitative functions of power, knowledge and will), one should ask what 'reality' means for a human being. According to Telesio's notion of experience as 'affectability', reality is what human beings perceive of things.² And human beings perceive things by becoming, to a certain extent, these things. In other words, they know things by imitating them, and perception is ultimately imitation. More than any other being in nature, a poet is that creature which has the ability to turn its sentient and imagining spirit into the thing he perceives and imagines. Referring to Horace, Campanella explains that no poet can move (*afficere*) other people if he himself is not moved (*affectus*).³ A poet has «a pure and shiny spirit, which easily transforms itself into any thing», and this transformation occurs «by imitating the affect that expresses them».⁴ Most of all, precisely because of the exemplary nature of his representations of things, he is able to make other people feel what he feels in the first place. The poet occasions the re-enactment of the primalities of being (power, knowledge and will), and through the poet, the audience, too, re-enacts the exemplary character of the situation that is being represented before their eyes or in their imagination:

When in Ariosto I read of Orlando's courage and generous deeds and about the mean actions of the coward, I am moved as if they were happening before my eyes, and often I cry.⁵

¹ *Ibid.*, p. 1034.

² On Telesio's notion of affectability, see G. GIGLIONI, *The First of the Moderns or the Last of the Ancients? Bernardino Telesio on Nature and Sentience*, «Bruniana & Campanelliana», xvi, 2010, pp. 69-87.

³ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 1032. Cfr. Horace, *De arte poetica*, 99-105.

⁴ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 342.

⁵ *Poëtica*, in *Scritti lett.*, p. 946. On Campanella's appreciation of Ariosto's ability to repre-

The domain of fiction (*fabula*), entirely pervaded by the three primalities of power, knowledge and will, occupies the sphere of *ens rationis*, but it significantly intersects with large sections of the *ens realis*. In some cases, it also penetrates into the domain of *ens irrationalitatis*, not to say *non ens*. However, it is only when it does not favour our tendency to escape from reality that fiction contributes to expanding our grasp of the infinite potentialities of the intelligible world. According to Campanella, we resort to fiction and the work of imagination for two principal reasons: the first is to explore all that cannot be perceived through direct, 'tactile' perception; the second is to smooth the harshest aspects of reality and make them more tolerable. Nature devises the former reason to supplement a *lack* of reality and the second to come to terms with an *excess* of reality. In all these cases, fiction has a key role in the universal process of self-preservation, a law that regulates all aspects of reality. Through fiction and poetry, we adapt to reality. In the first situation mentioned above (i.e., lack of reality), we imagine things that we cannot experience directly (in a 'tactile' way, so to speak) and that can be plausibly connected to what we experience in a direct way (the level of *esse posse existentialiter* mentioned earlier). In the second situation (i.e., excess of reality, in the sense that reality is too complicated and difficult to be understood), we may be able to reach very abstract truths by producing representations that are accessible to the imagination. Such a process of mitigating the asperities of knowledge with the help of the imagination is evident with prophets and their key role in establishing and maintaining political stability. Finally, in the third situation (i.e., excess of reality, in the sense that reality is too violent), the response of the imagination is not a proper adaptation to reality and an actual manifestation of self-preservation. In this case, adaptation and self-preservation are only apparent, in that the figments of the imagination lead the human mind astray in the regions of non-being. The first two situations represent forms of appropriate, legitimate imitation; the third is a kind of deluded, compensatory and escapist imitation, good for tyrannising and tyrannised people.¹

sent virtues and affects, see *ibid.*, p. 1040: «Hac in re Ariostus est mirabilis, dum fidelitatis et magnanimitatis et eventus varii canit exempla in Orlando, in Zerbino, in Bradamante, etc.».

¹ On Campanella's belief in the interplay of tyranny and lack of knowledge, see G. ERNST, *Immagini e figure del pensiero filosofico di Campanella*, in this volume, pp. 80-85.

‘TO BE OR NOT TO BE?’:
ON SELF AND BEING IN
TOMMASO CAMPANELLA’S
SCelta DI ALCUNE POESIE FILOSOFICHE

SHERRY ROUSH

SUMMARY

Although the realities of his difficult life may have tempted Tommaso Campanella, he ultimately refused to take his own life. The reasons why he rejected suicide are rigorous and rational when considered within the complex system of his poetic philosophy. In this contribution, the author posits Campanella’s theoretical and personal considerations of suicide in his *Selection of Some Philosophical Poems* in the contexts of Telesian natural science, a metaphysical understanding of transmutation, and the ethical consequences of an acceptance of God’s differentiated Beingness.

TOMMASO CAMPANELLA’S philosophical poetry is concerned with a metaphysical and a pragmatic investigation of beingness in its manifestation of the relationship between the human being and other created beings, and between the human being and God, the Prime Being. Campanella’s poetic existentialism is infinitely complex and wide-ranging, even if I attempt to restrict my focus only to his articulation of his understanding of being as it pertains to suicide, a subject for him both theoretically philosophical and profoundly personal. He did not commit suicide, of course, but lived a remarkably long life considering the historical context and his personal tribulations, dying in Paris after a brief illness at 70 years of age. Nonetheless, Campanella recurrently contemplated in his verse the possibility of committing suicide. His poetry presents various reasons for why he ultimately rejected this possibility, which I shall examine in this article. But his fundamental premise is this: by cutting short one’s life, one does not put an end to being in oneself. For Campanella, a created entity does not destroy its being through suicide, but rather merely refuses its particular current state of being.

I shall forego here the biographical realities of Campanella’s long imprisonment and tortures that might make the thought of «ending it all» seem almost reasonable. It is well known that Campanella spent approximately

slr21@psu.edu

half of his seventy years without his freedom, sometimes under a kind of house arrest in guarded Church cells; other times in Roman and Neapolitan prisons where conditions varied widely. During some periods, he had the ability to receive visitors and to enjoy reading privileges, for instance. But during the darkest years of imprisonment, Campanella experienced isolation and the appalling conditions that he noted in his poem n. 75.6 (ll. 4-15):

il duro scempio del mio lungo inferno / [...] /
 sei e sei anni, che 'n pena dispenso
 l'afflizion d'ogni senso,
 le membra sette volte tormentate,
 le bestemmie e le favole de' sciocchi,
 il sol negato agli occhi,
 i nervi stratti, l'ossa scontinovate,
 le polpe lacerate,
 i guai dove mi corco,
 li ferri, il sangue sparso, e 'l timor crudo,
 e 'l cibo poco e sporco.
 the difficult suffering of my long hell / [...] /
 six and six years I exonerated in pain,
 affliction of every sense,
 my members tormented seven times,
 the blasphemies and lies of idiots,
 the sun denied to my eyes,
 my tendons jerked and bones dislocated,
 my flesh lacerated,
 troubles wherever I lay my head,
 irons, spilt blood, and raw terror,
 and measly and filthy food.¹

I recognize that it might be naive to propose yet another look at self and Being and how this nexus of thought influences issues of self-preservation or the contemplation of suicide in Campanella's corpus. After all, a constellation of brilliant scholars shines above us. Maria Giovanna Accietto-Gualtieri's encyclopedia entry for the *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana* on *autoconservazione* in 2006 summarized clearly and succinctly the contributions of Romano Amerio, Annibale Pastore, Bernardino M. Bonansea, Angelamaria Isoldi Jacobelli, and many others on the foundational aspects of natural science and metaphysics concerning Campanella's confrontation

¹ All citations and English translations of Campanella's poetry are from my two volumes of the *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella*, published by The University of Chicago Press and by Fabrizio Serra Editore (both 2011). I provide a more detailed biography of Campanella in my introduction to The University of Chicago Press volume, especially pp. 2-11. For the details of Campanella's imprisonment, I am indebted to L. FIRPO's detailed documentation in *Il supplizio* and in *Processi*.

with the nature of Being.¹ Accietto-Gualtieri rightly saw Campanella's understanding of self-preservation in the context of Bernardino Telesio's theories in his *De rerum natura iuxta propria principia* (published in 1565) of the battle of hot and cold in matter. It is difficult to overstate just how much Telesio's thought influenced Campanella. The fellow Calabrian philosopher argued that the natural world consists of matter, which is singular and corporeal, and the incorporeal contraries of heat and cold. In Telesio's understanding, all entities in both the celestial and the sublunar worlds participate in a self-preservational struggle for increased heat or cold.² With every difference comes the necessity to define that difference. This differentiation is the manifestation of a desire to *eternarsi* – which is not only a struggle to live this life, but to pass on something of ourselves to endure after our deaths. Moreover, this tendency of every entity to want to eternalize itself is, according to Accietto-Gualtieri, the expression of a will to unite with the totality of Being.³ Even more recently, other scholars, most notably Paul Richard Blum and Germana Ernst, have continued to tease out the most illuminating details concerning the unity of any difference in the persons of Campanella's *Monotraide* in the *Ateismo* and the *Theologia*, and in the role of *senso* in the rapport between Prime Being and created entities in the *Senso delle cose*, for instance.⁴ One could also cite many scholarly contributions in related areas, but here I propose to bracket the theoretical accretions as well as to resist psychologizing the poet in order to narrate as straightforwardly as possible how Campanella's ideas about self-preservation manifest themselves in his *Selection of Some Philosophical Poems*.

Campanella's poetry shows, not only that he contemplated death, but even that he at times believed that he was already dead to this world (n. 72.2, ll. 1-11):

¹ R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autocoscienza di Sant'Agostino e Tommaso Campanella*, in *S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del xv centenario della sua morte*, a special issue of «Rivista di Filosofia Neo-Scholastica», xxiii, 1931, pp. 75-113; A. PASTORE, *Autocoscienza e intuizione lirica in T. Campanella*, «Sophia», xv, 1947, pp. 50-59; B. M. BONANSEA, *The Concept of Being and Non-Being in the Philosophy of Tommaso Campanella*, «The New Scholasticism», xxxi, 1957, pp. 34-67; A. ISOLDI JACOBELLI, *Tommaso Campanella: «Il diverso filosofar mio»*, Roma, Laterza, 1995.

² Moreover, «Campanella openly expounded his indebtedness to Telesian philosophy in many of his works, [...] most evidently in n. 68, "Al Telesio Cosentino" (A sonnet to Telesio of Cosenza)» (ROUSH, *Selection of Philosophical Poems*, 1, especially pp. 19-20).

³ M. G. ACCIETTO-GUALTIERI, *Autoconservazione*, in *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006, pp. 204-214 (206).

⁴ G. ERNST, *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*, trans. David L. Marshall, Dordrecht, Springer, 2010; EADEM, *Introduzione*, in T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, pp. v-xxii; P. R. BLUM, *Introduction*, in *Philosophers of the Renaissance*, ed. by P. R. Blum, trans. Brian McNeil, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2010.

Questa dolente vita,
 peggior di mille morti,
 tant'anni è sepelita,
 che al numero io mi trovo
 delle perdute genti,
 qual, senza aiuto, uom libero, tra morti,
 di morte e non di stenti:
 a' quali il mio composto
 sol vive sottoposto,
 nel centro ad ogni pondo
 di tutte le rovine, ahimè, del mondo.

This painful life,
 worse than a thousand deaths,
 has been buried for so many years
 that now I find myself numbered
 among the damned,
 one without aid among the dead,
 a man free of death but not of sufferings:
 to which only my body
 lives in submission,
 weighed down amidst
 all the ruins, alas, of the world.

So how did Campanella's understanding of his place or his role make the notion of giving death to himself entirely out of the question? In order to answer this question, I must distinguish Campanella's conceptualization of life from being, in order to clarify the role of death.

THE NATURE OF BEING VS. THE NATURE OF DEATH

For Campanella, God is the Author of the universal book, the *Primo Ente*, and the creator of all entities. God gives us life, preserves it, and our good depends on Him (n. 11, ll. 1-2). The highest good (*il Sommo Bene*) is Being (n. 31.1, l. 1), which is the life of the whole (the subject of the second madrigal of the same canzone). People, animals, things, all entities share in the life of the whole, but remain merely partial and, thus, mortal. For Campanella, our life and our death, whether we like it or not, whether we are even aware of it or not, exist to serve the will of God. Moreover, the poet states that every thing is both mortal and «immortal in some regard» (n. 3, l. 103). Concerning its mortality, its existence lasts only as long as it serves the whole. But some part of it is immortal in as much as it shares to some greater or lesser degree in Beingness. Perhaps most importantly, as he notes in the self-commentary on n. 31.1, the entity can never be annihilated by means of death: «nulla cosa s'annichila per morte, ma si trasmuta solo» («no thing

is destroyed by death, but is only transmuted»). The poet continues in the same passage to compare the entity that dies in this life, while living in God to a drop of water cast into the sea: «E come le cose muoiano, in Dio vivendo; come una gocciola d'acqua, gittata in mare, muore e vive» («And as things die, living in God, they are like a drop of water thrown into the sea that dies and lives»).

Campanella raises the issue of transmutation in this poem, and it deserves more attention. Transmutation is the change from one state of being to another. What we call «death», Campanella understands as the passing from one life to another life, and he sees transmutation in all levels of changes of state. For instance, he states poetically in n. 28.4 (ll. 15-17) that bread «dies» (*muore*), when eaten by man, but he goes on to note in the self-commentary on the same passage that this bread becomes blood, then lives the life of blood, until it dies and is transmuted again: «come il pane muore e si fa carne [...] queste morti e vite particolari servono alla vita del tutto» («just as bread dies in our body [...] to make flesh [...] these particular deaths and lives serve the life of the whole»). He elaborates in n. 31.3, ll. 1-4 that man was once an infant, and before that he was an embryo, seed, and blood, bread, plant, and other things, which he liked to be when he embodied his previous states of being, and he feared changing into his current state of being. According to Campanella, God purposefully made painful every change in the state of being. The pain that comes with transmutation prompts the fear of death in all entities. This pain makes the entities want to maintain their state of being for as long as God determines that it is good for them to do so. Without the pain of transmutation, Campanella surmises, every being would simply end its current life out of a desire to better its state of being.

Along with the fear of the pain of death, God has given to all entities an appropriate degree of ignorance about their future being and a lack of memory concerning past lives. Campanella marvels that the slaves on galley ships choose to remain in their state of misery and bondage, even when they are offered the option of their freedom. He hypothesizes in the self-commentary on n. 31.6 why these maltreated wretches, who continue to row to the point of utter exhaustion while being whipped, actually prefer their state of slavery: «molti galeotti e carcerati hanno a male d'uscire di tal vita infelice, perché non conoscono né sanno vivere in altra» («many galley slaves and prisoners take a disliking to leaving that wretched life, because they do not understand nor know how to live in another one»). Campanella knows that his readers will scoff, believing the galley slaves and prisoners to be too weak or ignorant to reclaim some semblance of free life. But he goes on to make a series of perhaps startling and uncomfortable comparisons to the galley slaves' choice to remain in the state that they know. In this same

self-commentary on n. 31.6, Campanella states that, like the galley slaves and prisoners, souls remain in their bodies, dark portable sepulchres, and they do not know their past state of being, nor their future, but are content with their present one. He is saying, in other words, that our own souls choose the state of bondage and imprisonment in the body because this is what they know. And if my soul and your souls are choosing this state over freedom, for Campanella this world must be a cage of fools (n. 25.2, ll. 1-4 and 11-13):

Cosa stupenda ha fatto il Senno eterno,
 ch'ogni ente, benché vil, non vuol cangiarsi
 con altri; onde s'aiuta
 contra 'l morir che 'l muta; [...]
 Gabbia de' matti è il mondo; e, se mai senza
 di follie fosse, ognuno
 s'uccideria, anelando a più eccellenza.

A stupendous thing Eternal Intellect has wrought,
 that every being, though vile, does not want to trade places
 with others; so it guards itself
 against death, which would change it; [...]
 The world is a cage of fools; and if it ever
 were without madness, everyone
 would kill himself to become greater.

Just like the transmutation of the plants we eat serve our purpose to sustain our lives, the deaths of human beings have another use to sustain the whole of Being. Thus in this conception, God must maintain a degree of ignorance in His created beings because if He did not, and if there were not this presence of foolishness in this world, the world would consist only of suicidal creatures attempting to annihilate themselves to better their state of being.

SUICIDE AS A TEMPTING OPTION: WHAT KIND OF "LIGHT BEARER" IS CAMPANELLA?

I would like to submit for your consideration that Campanella did for suicide what John Milton did for Satan in his first books of *Paradise Lost*. Just as Milton presented a character that seemed (appropriately enough) almost so tempting in his quest for freedom from the subjugation to God as to be irresistible, so Campanella made quite the case for suicide, as an apparent freedom from the individual being's subjugation to God's will. Suicide becomes an act that is almost too attractive, almost too admirable. Campanella implies that only fools akin to galley slaves would choose the bondage and misery of their current lives over suicide. The poet hints that there are better, freer states of being; we only need to choose them. He cites famous

examples of suicides, including Cato of Utica, in n. 30.4, ll. 1-3: «La servitute all’animo gentile / morte propria è, che d’uom lo cangia in bruto, / e i suoi studi ed azioni in pecorine» («Slavery in the noble soul / is certain death [that is, subjugation to another’s will, not the mere loss of physical life, is the true death], which changes him from man to brute, / and his studies and actions into little sheep [that is, into something pitifully weak]»). Beings with sufficient intellect recognize their mortality and seek to prolong their being even after their death by «living» in the blood of their descendents or by living through fame or in name through the works they write and leave as a legacy for future generations. Every entity struggles for self-preservation in the material universe. But in the entity’s partiality, the creaturely being changes its state of being often.

In fact, Campanella notes (in n. 30.3, ll. 1-9) that our lives are a continuous death anyway. This thought helps him to explain why suicide, as well as the killing of one’s children or the destruction of one’s works, can exist. How could it not be then that: Death is sweet to whom life is bitter («La morte è dolce a chi la vita è amara»)? Campanella reiterates in his self-commentary on this line from n. 78.5, ll. 1, that «these are clear and stupendous words of the soul resolved to die» («Chiaro e stupendo detto dell’anima risolta a morire»). He makes here a very serious calculation. For the mortal being whose life is utterly miserable, could a different, unknown state of being truly be worse?

But Campanella does not follow the anti-example of Milton’s Lucifer. He never quite embraces the angel’s ambition to seize a state of being that is not proper to him. Instead, Campanella understands that his «light bearing» should be more like that of Prometheus, whom Campanella aptly invokes in his proemial sonnet of the *Scelta*. By bringing a divine spark of knowledge to his peers, Campanella understands that he too will consequently suffer punishment, his own «Caucasus». And he does (see especially n. 71).¹

SO DIFFERENT STATES OF BEING (AND THUS DEATH) MUST EXIST

Campanella examines the necessity of different states of partial beings from what he posits as God’s perspective as well as from his own human perspective. A God Who is – as Campanella asserts – all-knowing, all-powerful, and all-loving, could choose to bring peace to the elements and to end death and mutation forever, but He does not. If God did so, there would be no differences in the universe. There would be no better or worse, no beautiful or ugly, no black or white, no you separate from me,

¹ I provide a more detailed analysis of Campanella’s appropriation of the Promethean model, in *Prometheus, Jonah, Christ: Tommaso Campanella’s Self-Representational Models in His Philosophical Poetry*, «Italian Culture», xxvi, 2008, pp. 35-55.

no choices at all. Only when all beings were exactly the same would there be a cessation of competition and other strife, which bring about change and destruction. Campanella understands that it is precisely through death and transmutation that God manifests the variety, richness, and dynamism of His Being. Indeed, God's own glory is revealed in the many successions of being that all entities experience. Campanella argues in his self-commentary on n. 74.7:

E poi dice che non par bene, come alcuni Epicurei dicono, che Dio tolga la guerra tra gli elementi e tra gli elementati; perché mancherebbe la mutazione e la rappresentazione della gloria divina in tanti successi d'essere, li quali sono giocondi, mentre sono simili a Dio. Onde tutti bramano essere; e la doglia solo nasce quando vanno al non essere e al morire, dove il niente gli chiama; e Dio non lascia annichilarsi, ma passare in altri essere.

Then he says that it would not be good, as some Epicureans say, that God take away the war among the elements and the elementals; because mutation would be missing, and the representation of divine glory in such successions of Being, which are joyous while they are similar to God. Whence all things want to Be; and pain is only born when they go to nonbeing and to death, where they are called nothing; and God does not let them be destroyed but makes them pass to another being.

Death is not proper to God and does not come from Him, Campanella writes in his self-commentary on n. 74.6. Rather death comes from our nonbeing and we in our *composto* (in our body/matter; even Campanella's term *composto* underscores his understanding of the composite and thus conflicting nature of our physical foundation) aim to return to that nothingness. But it is God who preserves us, and does not permit the annihilation of Being. Our state merely changes. Without remembering our last state of being, we cling as mightily as we can to our new state of life until the process repeats itself. Campanella's psalmodes, especially poems 84, 85, and 86, in which Campanella invites the creatures of the created universe to acknowledge their differences in Beingness and praise their Creator, are barely veiled paeans to the necessity of death (and might remind us of St. Francis of Assisi's praise of sister Death in his «Canticle of the Creatures», for instance).

But one thing is the grandeur of God and the good of the whole manifest in the various states of life and death; it is quite another matter to consider the consequences of suffering and death from the individual creature's perspective. After all, what is our advantage in enduring what might be a «life worse than a thousand deaths»?

«TO BE OR NOT TO BE»?

This is Campanella's implicit question, too. He and Hamlet both in their own ways find death's «consummation / devoutly to be wish'd» (III.1, ll.

70-71). But Campanella endures his situation for a very different reason than Shakespeare's character, whose decision is ultimately made out of a fear of the unknown (III.1, ll. 85-90):

But that the dread of something after death,
The undiscovered country from whose bourn
No traveller returns, puzzles the will,
And makes us rather bear those ills we have
Than fly to others that we know not of?
Thus conscience does make cowards of us all.

Instead for Campanella, first and foremost, escape from the painful life is futile (n. 30.8, l. 1): «La dolorosa vita non si fugge». In other words, if one were to commit suicide, one would still suffer the pains of continued beingness, just in a potentially worse state. Therefore, we can only make the most of our situations by living according to the intellect. Hence Campanella recommends that we study all the things that can help us and harm us in this world, and to align ourselves as much as possible with the will of God because when He determines that the individual being's usefulness has expired, He transforms the individual being in order that it (we) remain useful and good to the whole of Being.

In some of the most moving lines of his collection (in n. 79.2, ll. 1-4), Campanella recognizes how all of these considerations play out in his own situation:

Se fusse meglio a tutto l'universo,
alla gloria divina ed a me ancora,
ch'io di guai fosse fuora,
liberato m'avria l'Omnipotente;
ch'astuzia e forza contra lui non fôra.

If it were better for the whole universe,
for divine glory, and also for me,
that I were free of troubles, then from them
the Omnipotent would already have liberated me;
since cleverness and force against Him are of no use.

After all, he exclaims in n. 63, l. 7: «Libertà bramo, e chi non la desia?» («I long for liberty, and who does not desire it?»). But he also notes, «il viver sporca chi per viver finge» («living dirties the one who only feigns living», n. 63, l. 8). In other words, he also makes a key *ethical* distinction between people who live in God (which also means those who live according to God's will or plan for their lives), and those who act Machiavellianly («macchiavell-escamente», as he terms it in his self-commentary on n. 9), for instance, according to the powers of the material world. And he makes clear his choice in his famous «Sonnet from the Caucasus» (n. 71, ll. 1-8 and 12-14):

Temo che per morir non si migliora
 lo stato uman; per questo io non m'uccido:
 ché tanto è ampio di miserie il nido,
 che, per lungo mutar, non si va fuora.
 I guai cangiando, spesso si peggiora,
 perch'ogni spiaggia è come il nostro lido;
 per tutto è senso, ed io il presente grido
 potrei obbliar, com'ho mill'altri ancora.
 [...]

Filippo in peggior carcere mi serra
 or che l'altrieri; e senza Dio nol face.
 Stiamci come Dio vuol, poiché non erra.

I fear that the human state will not improve
 through death; for this reason I do not kill myself:
 for the nest is so full of miseries
 that even after many mutations, one cannot escape it.
 Swapping difficulties often makes things worse,
 because every beach is like our shore;
 there is sense everywhere, and I can forget
 my present scream as I have a thousand others before.
 [...]

Philip locks me in a worse prison now
 than he did yesterday; and he does not do so without God.
 Let us stay here as God wills, since He does not err.

Summarizing, we human beings are fundamentally flawed in our *composto* because, as Campanella explains in the self-commentary on n. 31.8, «noi siamo finiti e non infiniti, carcerati nel corpo e non liberi» («we are finite, not infinite, imprisoned in our body and not free»). We do not know, as God does, from Himself; instead we assimilate knowledge from the things that knock at the walls of our prison (n. 31.8, l. 2), that is the body, and get through to us only by means of the senses. Thus God, the greatest wise one, is infinite and knows all things because He is all things. Meanwhile we are finite and only know partially what we make sense of by means of our (faulty) senses. But wise human beings imitate the greatest wise one. Philosophers must strive to know, which affects them at the state of being, without necessitating that they act directly on their current physical state of being (through suicide, for instance), which would be presumptuous, an act for Campanella akin to Lucifer's refusal of his state of being, which lead to the angel's fall.

Only the body – the matter, which tends toward nothingness – perishes, not the soul that will live in other states and reflect the glory of God's differentiated Beingness. Campanella's soul, as he notes in another one of his favorite conceits (presented in n. 14 and elsewhere), will one day take off its

mask and rejoice in the end in the universal comedy. For the true philosopher, «every struggle turns to good, even death itself. Thus in such contentedness one becomes blessed, wanting and not wanting with God come what may» (from the self-commentary on n. 79.1: «ogni travaglio piglia a bene, e la morte stessa. Onde in tal contentezza diventa beato, volendo e disvolendo con Dio ciò ch'adiviene»). Campanella's collection of philosophical poetry presents a meditation on the ethics of conscience and the strength it can provide the wise soul to endure and even to attain in the present life a sense of blessedness.

THE ART OF HISTORY WRITING AS THE FOUNDATION OF THE SCIENCES: CAMPANELLA'S *HISTORIOGRAPHIA*

JEAN-PAUL DE LUCCA

SUMMARY

Campanella's short treatise on historiography constitutes an element of crucial importance in his philosophical system, since it puts forward the thesis of history as the foundation of all other disciplines. The good historian is a master of his art, who, like a wise architect, lays the foundations for the renewal of the sciences and the development of a new 'encyclopaedia of knowledge'. In Campanella's unitary and universalistic perspective, this would have served as a catalyst for religious, scientific and political unification and advancement.

IN his short work on the philosophy of history, which has become somewhat of a classic in the field, John W. Miller observed that «there has always been a great temptation to reduce history to something else [...] history has lurked in the shadow of scientific respectability».¹ Most contemporary histories of historiography have tended to focus on the competing views that followed the professionalization of the discipline during the nineteenth century. Questions of objectivity and causality, facts, evidence and interpretation, are often presented along the lines of the dichotomy between the model of 'history as science' and that of 'history as art/literature'. It is not the intention of this article to delve into the modern vs. postmodern debate in the fields of history and historiography. Whether one agrees with the former Cambridge Regius Professor who opined that postmodern historians are «devilish tempters [offering] the intellectual equivalent of crack»,² or else walks down the Nietzschean road to conclude that «the idea of truth being discovered in the evidence is a nineteenth century modernist conception [... which] has no place in contemporary writing about the past»,³ is peripheral to this discussion. Yet, studies on history writing during the Renaissance and on the historiography of this period have also contributed to

jean-paul.delucca@um.edu.mt

¹ J. W. MILLER, *The Philosophy of History with Reflections and Aphorisms*, New York-London, Norton, 1981, p. 144.

² G. R. ELTON, *Return to Essentials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 41.

³ A. MUNSLOW, *Deconstructing History*, London-New York, Routledge, 1997, p. 178.

this debate, not least by dispelling the widespread underlying assumption that historiography 'as we know it' became such only when the discipline acquired professional status in university departments.¹

The study of historiography from the late fifteenth century onwards has gradually but steadily driven out of obscurity the early modern *ars historica*. Philosophers of history in this period speak a remarkably contemporary language and are very much concerned with major perennial questions. This makes one wonder why the history of historiography has so far failed to engage more fully with their ideas. It is against this background, and by way of filling a small gap in the bigger picture, that I should like to focus on Campanella's book on historiography within the context of the architecture of his works, from which it ultimately derives its inspiration and within which it is firmly situated.²

The *Historiographia* is a short but dense treatise divided into two chapters, which Campanella included as the fifth and last book of his *Philosophia rationalis*, a unitary work resulting from the re-elaboration of previous manuscripts published in Paris in 1638.³ Twenty-five years earlier, Campanella had already given a first version of this work, together with other manuscripts, to Tobias Adami before the latter's departure from Naples in October 1613.⁴ The first chapter is divided into three articles: the first article addresses the question of the nature of historiography, its status as the foundation of the sciences, and its location as the fifth (rather than the first) part of the *Philosophia rationalis*; in the second article, Campanella defines history (as a narrative) and discusses the main elements of this definition; the third article delves into what makes a good writer of history. The second chapter introduces the three kinds of history (art. 1), which are then treated separately in the three subsequent articles (art. 2, 3, 4). The last article deals with «the division, disposition and method of history» (art. 5). The first chapter, in particular, brings to the fore the importance of history and of its writing within the broader context of Campanella's thought, especially his metaphysics,

¹ See, in particular, E. COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London, Chicago University Press, 1981; A. MOMIGLIANO, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley, University of California Press, 1991; A. GRAFTON, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. ix, 30. For an overview of Momigliano's contribution to historiography, see K. CHRIST, *Arnaldo Momigliano and the History of Historiography*, «History and Theory», xxx, 1991, IV, pp. 5-12.

² This point was made recently by A. SUGGI, *Storiografia*, in *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, vol. II, eds. E. Canone and G. Ernst, Pisa-Roma, Serra, 2010, p. 357.

³ *Phil. rat.*

⁴ FIRPO, *Bibliografia*, p. 95. Another manuscript, prepared for the censor's examination, is included in the volumes containing the works of Campanella at the Dominican Archive in Rome (AGOP), series XIV, 285 and 285b. This manuscript predates his abrupt departure from the city in 1634.

his epistemology and his idea for a new encyclopaedia of knowledge which would serve as the basis for the reformation of the sciences. In other words, this work represents a crucial cog in his entire philosophical project.

1. THE ARCHITECTURE OF KNOWLEDGE

In the structure of Campanella's *Historiographia*, the question «What is historiography?» precedes the question «What is history?». His answer is characteristically crisp: «Historiography is the art of writing history well (as the word indicates) so as to lay the foundations of the sciences».¹ This definition is really a synthesis of the end and utility of this important human activity, or art. Campanella uses the term *ars* intentionally to indicate an account that is *created* by man, rather than something *discovered* through a science (*scientia*). In his succinct elucidation (*declaratio*) of this definition of historiography, Campanella starts by explaining precisely that every science

has its foundation in the knowledge we acquire through our senses: our own senses and those of others, then, serve in a way as narrators and witnesses for our mind (*animus*), which is the inventor, builder and teacher of the sciences.²

Every science starts from the empirical description of things and proceeds to the investigation of their origins, causes, ends and resemblance to other things. Depending on the kind of science concerned, the mind, then, expresses judgments, definitions, norms or determinations, «according to the cognitive, appetitive and volitive faculties, which are the extensions of the primalities to objects».³

The doctrine of the three primalities lies at the very heart of Campanella's metaphysics, and his naturalistic epistemology (the philosophy and science of nature known to us, as Telesio put it, «iuxta propria principia») rests on the view that the knowledge of things depends heavily on sense-experience. It is by going back to Campanella's *Metaphysica* – the cornerstone of his philosophy – that we can better understand the intricate connection between the mind as «inventor, builder and teacher of the sciences», the 'architecture of knowledge', and the place of historiography as the foundation of the new edifice Campanella sought to build through the reform of the sciences,⁴ which his encyclopaedic corpus of works sought to accomplish.

¹ *Historiographia* (I, 1), in *Scritti lett.*, p. 1222: «Historiographia est ars recte scribendi historias (sicuti sonat nomen) ad scientiarum bases fundandum».

² *Ibid.*: «Omnis enim scientia in his, quae a sensibus accepimus, fundamentum habet: sensus autem nostri et alieni quasi narratores testesque animo, scientiarum inventori, constructori ac doctori, sunt».

³ *Ibid.*: «iuxta cognoscitivi, appetitivi et potestativi, primalitatum extensiones ad obiecta».

⁴ The full index of Campanella's works prepared by Jacques Gaffarel (Venice, 1633) was aptly entitled *De reformatione scientiarum*.

The fifth book of the *Metaphysica* (consisting of three chapters) deals with scientific knowledge: «The conception and distinction of the sciences» («De scientiarum ideatione et distinctione»). In the first chapter, Campanella lists seven modes of knowledge: sensation (*sensus*; knowledge of an object which is present); memory (*memoria*; which he refers to as *sensus anticipatus*); recollection (*reminiscentia* or *sensus renovatus*); faith (*fides*; sensing and knowing through the sensation or the intellect of others); discourse (*discursus*; sensing similar things in what is similar); intellect (*intellectus*; the knowledge that reads within and unifies the elements externally known by the other modes of knowledge); and imagination (*imaginatio*; produces and projects knowledge on that about which the other modes give us no information, by dividing or composing what they tell us). Campanella then moves on to describe the various kinds of sciences (eg. mathematical, logical etc.) and relates them to the faculties of the three primalities. For the purpose of our discussion, the most relevant parts of this book of the *Metaphysica* are the ones falling under the heading «The principles of the sciences are founded on history, and the first sciences are three».¹ Campanella states that «the principles of the sciences are for us the histories», or stories, which provide us with the knowledge acquired through direct experience or through the experience of others. There is clearly a strong nexus between this discussion on the principles of the sciences and the introduction of the *Historiographia*. Experience is, for Campanella, *historia*, and the writing of history is the narration of experience.² His argument for historiography as the *fundamentum scientiarum* can be expressed syllogistically: if (a) experience is history and the writing of history is the narration of experience, and if (b) the sciences are founded on the knowledge acquired through experience, then (c) the narration or history of experience provides the foundation of the sciences.

In order to avoid any confusion, one should distinguish between the three kinds (*genera*) of sciences which correspond to the three kinds of histories (sacred, natural and human) Campanella writes about in the second chapter of his *Historiographia*, and the three primary sciences (*primas scientias*) discussed in the *Metaphysica* (i.e. theology, metaphysics and physics). When history is made known through divine intervention, it produces faith, which is the basis for theology. This is sacred, or divine, history. The introduction to Campanella's monumental *Theologia* gives a very clear explanation as to why the philosopher of Stilo considered theology a science based on reason, for it has «two wings: science and faith».³ On the other hand, human

¹ *Metaphysica*, l. v, II, 2, p. 346: «Principia scientiarum in historia fundari, et tres sunt esse primas scientias».

² In *Historiographia*, II, 1, Campanella explains the characteristics of this narration; see section 3, below.

³ *Theologia*, l. I (*Dio e la predestinazione*), I, 1, p. 14: «Duae ergo sunt eius alae: scientia et fides».

history, i.e. history that is known through human means, may be confirmed through our own experience (e.g. the discovery of the New World) or else, in the case of something that occurred in the past and of which we cannot have direct experience, we *assent* to the knowledge of others, «because we almost feel with the sense of others».¹ Campanella then shifts to the first person singular, as though to highlight his own method of investigation based on the methodological doubt described early in the *Metaphysica* itself: «what has been observed by many produces a human science, but as far as I am concerned it is not always so; not unless would have examined whether they could have intended to deceive or been deceived».² This is the kind of doubt which every good scientist, and every historian, must employ so as to avoid falling into error.

Sacred history serves as the basis for the first primary science, i.e. theology, while human history serves as the foundation for what Campanella refers to as micrology, which is subdivided into natural science (physics) and moral (or civil) science, in this hierarchical order. Natural science has its foundation in the history of elements, stars, water, stones, metals, plants, the human body and so on. Medicine, astronomy, astrology, cosmography, geometry and the rest of the *scientiae naturales* are founded on these 'histories'. The moral sciences (ethics, politics and economics), then, are based on the history of customs, virtues, laws, constitutions and so on, i.e. on the history of human experience in terms of actions and passions,³ which are to be understood in naturalistic terms. In Campanella's system, the human or moral sciences are based on natural philosophy and, therefore, they are considered as *secondary*, rather than *primary*, sciences.

Since no man can know all the particulars, there is a third *primary* science, metaphysics, which is placed in an intermediary position between theology and physics, and which is a speculative science insofar as it investigates the whole, rather than just the parts.

This brief sketch of Campanella's 'architecture of knowledge' gives us an idea of the scientific edifice which has its foundations in the *histories* or narrations of experience. The metaphorical 'architecture of knowledge' is illustrated through the physical architecture of his City of the Sun. The seven circuits of walls had a twofold purpose: to sustain the city against military attacks, and to sustain it and fortify it in knowledge. The walls served as the foundations for learning: on them were depicted mathematical figures, the rites, customs and laws of every country, maps and alphabets. There were examples of minerals, metals and stones, seas, rivers, oils and wines,

¹ *Metaphysica*, pars I, l. v, II, 2, p. 346b: «quoniam aliorum sensu quasi sentimus».

² *Ibid.*: «quod tamen multis visum est facit scientiam humanam, sed non mihi semper, nisi examinavero utrum illi fallere aut falli potuerint».

³ *Metaphysica*, pars I, l. v, II, 4, p. 349.

trees and herbs, and all sorts of animals. The history of science and political history was charted on these walls, with pictures of inventors and their inventions, founders of laws and of sciences, as well as religious figures. At a young age, children would take walks through the walls of the city, from which they would learn with great ease. To the Genoese seafarer's amazement, the Solarians explained that in their city «the sciences may be learned with such facility [...] that more may be gained here in one year than in ten or fifteen among you».¹ The city's officials had a specialised knowledge of the areas for which they were responsible, but they also had a general, «historical» knowledge of all the arts,² which they acquired from the walls of the seven circuits. Campanella uses a particular word to describe this kind of education: the Solarians learn things «istoricamente».³ The deeper meaning of this word is somewhat lost in the English translation «pictorial knowledge». The historical method of learning is that of experience because, as we have seen, history is experience. As the foundation of the sciences, histories serve an important pedagogical function as ideal educational tools. Beyond the well-known similarity with Comenius' encyclopaedic *orbis pictus*, which it predates by some decades, the pictorial aspect of this «historical» education based on geography and chronology brings Campanella much closer to some of the most important themes in the fifteenth and sixteenth century *ars historica*, which was characterized by a strong visual component and saw geography and chronology as «the two eyes of history».⁴

In the moral sciences, history (and especially comparative history) plays a crucial role as a basis for good judgement. Other more applied judgements, such as those passed by court judges and medical doctors, rely heavily on histories. In the *Historiographia*, Campanella refers to a passage in his *Rhetorica*,⁵ where in a section on oratory in judicial proceedings he shows how a judge should pass judgement not only on the basis of the factual or physical evidence brought before him, but also on the *histories* narrated by the accused, the accuser, the witnesses and the lawyers. Similarly, he observes, a doctor does not treat a patient without having first got to know from the patient himself or from other persons the history of the illness and its symptoms.

Although history «precedes doctrine as its basis» and is «the first part of every philosophy», historiography follows the other four parts of the *Philosophia rationalis* because it necessarily requires eloquence and logic, such that «only the learned person will write history in a manner that is adequate to

¹ T. CAMPANELLA, *The City of the Sun*, translated by D. J. Donno, Berkeley-London, University of California Press, 1981, p. 47.

² *Civitas solis*, in *Phil. realis*, p. 151: «Itaque norunt historice tantum artes communes omnibus».

³ T. CAMPANELLA, *The City of the Sun*, p. 46.

⁴ GRAFTON, *What Was History?*, p. 8.

⁵ *Rhetorica*, in *Phil. rat.*, pars III.

its final end». ¹ It is the *writing* of history that serves as a good foundation for the sciences, on which the «wise architect» builds the edifice of knowledge. ² Since there are different kinds of histories, the historian should also be an expert in the science of which he writes the history: the author of natural history should be an expert in natural philosophy, he who writes civil history should be well-versed in morality, and the writer of sacred history should have a sound knowledge of theology. The historian's craft is similar to that of good scientists and good philosophers, who build knowledge on solid foundations. Unlike Descartes, who also makes ample use of architectural metaphors and compares the scientist-philosopher to an architect or city planner, ³ Campanella saw the narration of experience (history) as the basis of the new science. In Descartes' epistemology, history – precisely because it derives from experience and lacks the clarity and distinctness of mathematics and geometry – could not produce the clear concepts upon which science should be based. The Cartesian prejudice against history was challenged in Vico's *Scientia nova*, which enjoyed none of the authority of Descartes' works, within the context of an overall attack on Cartesian epistemology. Vico sought to restore those branches of human experience which Descartes had neglected, including law, politics and human history. The intellectual affinity between Campanella and Vico has been studied only very sporadically, and I for one think that a closer study would yield interesting results. However, there are also points of divergence: for instance, Vico, unlike Campanella, saw history itself as a means of prediction and foresight. For Campanella, this only comes through moral and political science *based on* history, and through prophecy. Moreover, Vico saw himself as a defender of rhetoric and the humanist tradition against Descartes' scientism, to the extent of presenting rhetoric as the basis of his philosophy of history. Such an apparently reductionist view does not tally with Campanella's approach, which nonetheless saw a good history as a good *story*, or narrative.

2. HISTORY AS NARRATIVE

Campanella defines history as «a narrative discourse that is decomposite [i.e. a compound of already composite things], truthful, simple, clear, and adequate to provide the foundations of the sciences». ⁴

¹ *Historiographia* (I, 1), p. 1224: «Licet historia praecedat sapientiam, ut basis, [...]; historiographiam vero quintam *Philosophiae rationalis* partem iure inscribimus: non enim nisi doctus historias scribet prout decet ad finem».

² *Ibid.*: «hanc tamen basim supponere et adaptare aedificio sapientis est architecti».

³ Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, I, §1; IDEM, *Discours de la méthode*, § 2.

⁴ *Historiographia* (I, 2), p. 1224: «Historia autem est narrativa oratio decomposita, verax, pura, aperta, sufficiensque fundamentis scientiarum».

History is a discourse in a very general sense, but the philosopher explains why it is a *narrative* discourse by showing how it is not any other kind of discourse. History is not an optative discourse or a depreciative discourse, which externalize feelings and emotions rather than narrate facts. A good history, then, should not be impassioned. Nor is it a dialogical discourse or a polemical discourse (these have a markedly inquisitive and demonstrative character), or a rhetorical discourse, which is aimed at persuading, praising or accusing, without much attention to the description of things. History, for Campanella, is first and foremost the narration of *facts*. However, this should not come at the expense of eloquence and he does not advocate the aridity of style so strongly criticized by the humanists who preceded him. Yet, in a typical dig at the humanists, Campanella readily insists that the style of writing should not hamper the end which a history ought to achieve. His position on this point would appear to be more in tune with that of humanists such as Valla and Patrizi, who rejected the rhetorical tradition in which other humanists – usually of an Aristotelian ilk – had placed historiography, and who had emphasized instead issues of epistemology and method. In his *Della historia diece dialoghi* (1560), Patrizi had, as Grafton puts it, «really put the methodological cat among the rhetorical pigeons». ¹ The orator, Patrizi argued, uses words «to make that which is less seem greater [...] that is how the work of the orator goes against the truth of the historian». ² Campanella could not have agreed more.

The narrative discourse is 'decomposite', in the sense that it is not a plain, logical discourse used to express something in purely logical terms. Logical propositions are useful for the sciences themselves, Campanella notes, but not for their foundations. Referring to the most common logical forms discussed in his own *Logica*, he argues that each of these alone is not suitable for history, which makes use of a kind of discourse which is a composite of these composites.

When Campanella says that a historical narrative should be truthful, he is merely restating Cicero's well-known 'first law of history'. If it is false, «it is not history, but pure and simple deceit, or a fable aimed at insinuating something other than that which the words mean». ³ Unlike poetic or metaphorical language, history has to be *factually* true, and it is simple (*pura*) when it has no other meaning beyond what the words clearly express. Equivocal, figurative, metaphorical or analogical statements have no place in history, except in the case of sacred history which «is allowed to contain ulterior mystical meanings». ⁴ The sciences demand clarity and sincerity of

¹ GRAFTON, *What Was History?*, p. 39.

² Quoted *ibid.*

³ *Historiographia* (I, 2), p. 1226: «Si enim falsa, non est historia, sed vel deceptio simplex, vel fabula ordinata ad aliud quam verba sonant insinuandum».

⁴ *Ibid.*: «Solius tamen sacrae historiae est alios sensus admittere mysticos».

the historian in the same way as a judge seeks these qualities in testimonies. Clarity in terms of order, style and magnitude minimises the risk of vexed interpretations arising from enigmatic and confused writing. Extravagant or incorrect words should be avoided, and chronological order should be respected. Brevity is of the essence, and useless details should simply be left out.

It is through the observance of these characteristics that a history forms an adequate foundation for a science. «Since history is the first light», i.e. the first foundation, Campanella writes, «if it becomes nebulous it will hurt the eyes and will not please the sight».¹

3. THE GOOD HISTORIAN

Since history is experience, «whoever narrates, either in writing or orally or with gestures, is a historian». However, from this purposely generic definition, Campanella moves on to speak about the historian proper, who carries out his work «according to the art».² The good historian is a good story-teller, who is well-informed about the things he narrates, is of sound character, and is an honest person who desires the truth. These, according to the philosopher, are the three qualities required of a good historian, and constitute the best antidote against what Campanella considered to be historiography's worst enemy: deceit, whether intentional or arising out of ignorance of the facts. Given its foundational place in the architecture of knowledge, history cannot afford to be untrue or incorrect, as this would result in a situation similar to that of a doctor who, unaware of the patient's symptoms, prescribes the wrong medicine; or a judge who passes judgement on the grounds of false evidence; or a scientist who is likely to fall into error because he does not rely on sound evidence. These analogies are employed by Campanella with the precise intention of illustrating the fundamental importance of history for carrying out a broad array of human activities.

A historian should be well-informed about the facts he narrates. According to Campanella, the things he grasps through direct sense-experience can be described as certainties, while those which he understands through the testimony of others or by means of conjecture should be described as indirect or supposed information. A historian is a witness rather than a judge: he narrates facts and events but does not offer causal explanations, which are to be left to the sciences themselves. If anything, the historian should

¹ *Ibid.*, p. 1228: «Cumque sit historia prima lux, si fumigabit offendet oculos, non iuvabit ad visum».

² *Ibid.*: «Omnis narrator, sive per epistolam, sive ore tenus, sive motibus, historicus est; proprie tamen qui de pluribus contestatur in scriptura secundum artem».

exercise good judgement not with respect to causation, but to the admissibility of evidence. A reliable historian is one who does not deceive others as a result of himself being deceived. It is the reliability achieved through the careful scrutiny of evidence that marks a historian's authority: «In no case may a direct witness, who is neither a deceiver nor deceived, be rejected by someone who merely speculates». ¹ Here Campanella takes to task modern historians who criticized ancient histories without using other ancient sources, but simply their own hermeneutical and interpretative tools. A specific target is Scaliger's history of the Church, ² which the philosopher dismisses as fictitious, a judgement much in tune with that expressed by others, such as Casaubon, who called it an «invention» which was of no use for «true history». ³

A historian should be of «sound character, such as not to be prone to lying out of fear or enticement»; ⁴ he should be incorruptible and should not allow kinship, friendship, money or favour to determine the accounts he offers, for «there is little value in knowing anything if you do not narrate the things you know just as they are». ⁵ To illustrate his point, Campanella delves into a very well known historiographical controversy of the time, and justifies Jacopo Sanazzaro's criticism of Poggio Bracciolini's undue praise of the Florentines. «You are neither a bad citizen, nor a good historian», the Neapolitan poet had quipped in his *De Poggio Florentino historico*. There might be more than meets the eye in Campanella's endorsement of such a critical comment. Poggio was the most violent critic of Lorenzo Valla and his humanism. ⁶ Erasmus had taken the sides of Valla in the controversy, countering «the disgraceful slanders, the drunken ravings against a first-rate scholar, [by] perfect fools who have graduated in barbarism». ⁷ Although he never mentions Valla in the *Historiographia*, one should not forget that the idea of history as the foundation of the sciences was actually first advanced by Valla, who had also strongly criticized Aristotle's view of history as a mere report of the past which had nothing in common with the beauty of poetry.

¹ *Ibid.*, p. 1230: «Nullo pacto testis oculatus non deceptor nec deceptus reprobari ab opinanti potest».

² Firpo (*Scritti lett.*, p. 1443, n. 9) suggests that Campanella's allusion is to Scaliger's *Isagogicorum chronologiae canonum libri III* (1583) or to his *Thesaurus temporum* (1609).

³ Cfr. GRAFTON, *What Was History?*, p. 246, n. 98. One should also recall Campanella's friendship with Caspar Schoppe, who wrote a scathing, 400-page attack on Scaliger in defence of the Jesuits, *Scaliger hypopolymachus* (1607).

⁴ *Historiographia* (I, 3), p. 1230: «virilis animo, timori et blanditiis ad mentiendum non succumbens».

⁵ *Ibid.*: «parum enim sufficit scire, nisi prout se habent scita narres».

⁶ On the subject, see S. CAMPOREALE, *Poggio Bracciolini versus Lorenzo Valla: The Orations in Laurentium Valla*, in *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History. Essays in honour of Nancy S. Struener*, eds. J. Marino and M. Schlitt, Rochester (NY), University of Rochester Press, 2001, pp. 27-48.

⁷ Quoted *ibid.*, p. 41, n. 4.

Much as he emphasized the reporting of the truth in history, Campanella, as has already been pointed out, is certainly in agreement with Valla's view of history as an artistic and creative expression which paralleled that of poets. It is on the epistemological level, rather than on the level of style and eloquence, that he stressed that historians should simply report things as they are. Yet, Poggio was at least a decent citizen. Campanella gives Sanazaro's barb against Poggio an autobiographical twist and adapts it to attack Tommaso Costo, the pro-Spanish Neapolitan novelist who, the philosopher charges, «is neither a good citizen nor a good historian».¹ In the 1613 edition of his *Compendio dell'Istoria del Regno di Napoli*, Costa had given an account of the 1599 Calabrian Revolt, in which he referred to Campanella as an apostate who was unworthy of wearing the Dominican habit, and went as far as calling for his execution. Paolo Giovio is also a target of criticism, but here Campanella is at fault because he relies on untrustworthy – though widespread – rumours which had Giovio claiming that «the historian should not be afraid to lie because after a hundred years those lies will no longer be detected».²

Turning to ecclesiastical history, Campanella, a devout follower of his compatriots St Francis of Paola and St Catherine of Siena, accuses «whoever wrote the *Life of the Saints* in Spanish»³ of blatant partiality for having omitted certain facts about the lives of Italian saints, while reporting similar facts in the lives of Spanish ones. The charge is neither innocent nor accidental, for Campanella often attempts to show how the Spaniards tended to play down the virtues of the Italians while exaggerating their own greatness. This case of saintly politics showed that even the pious *flos sanctorum* served such propaganda. Bzovius (or Bzowski), the Polish Dominican historian who continued Cardinal Baronio's *Annales ecclesiastici*, is also accused of being «often irascible and adulating».

The third characteristic of a good historian is that he should be honest and desire the truth, rather than take pleasure in lying and deceiving others without hesitation. Campanella makes an interesting reference to the Babylonian writer Berosus and to Annius of Viterbo, the author of what turned out to be one of the most infamous cases of forgery in the fifteenth century, which was still at the centre of controversy in the late sixteenth and early seventeenth centuries. Humanists like Vives, Baudouin and Scaliger, and scholastics such as Melchior Cano, mercilessly exposed Annius' forger-

¹ *Historiographia* (1, 3), p. 1232: «At Costus contra me nec bonus est civis, nec bonus historicus».

² *Ibid.*: «Sceleste Iovius, saepe adulator, nil verendum historico mentiri ausus est scribere, quoniam hinc ad centum annos mendacia non agnoscentur».

³ *Ibid.*, p. 1234: «Mirum quomodo quis *Flores sanctorum* scribit Hispanice». Campanella might be referring to Ribadeneyra's *Flos sanctorum*.

ies. Campanella's attitude is markedly cautious and principled, rather than polemical. On this occasion, the Dominican philosopher, who never held back from stating his opinion, does not denounce Anniius as a forger, and indeed in the last article of the *Historiographia* he suggests that the *Antiquities* of Josephus Flavius should be read alongside the fragments which Anniius gathered and illustrated. However, the careful reader may well sense a hint of hesitation. Rather than diving into the controversy, Campanella seeks the rational and moral high ground with a reference to his work on logic:

The disagreements among historians of the same or earlier periods on dates, places, people and other essential circumstances, expose the falsity of the historian; but the use of words and phrases, the opposition of adversaries, any results in the negative on the place of authority, and other accidental circumstances are not enough to tear down a historian.¹

Were not Anniius' critics sufficiently convincing for Campanella? Much as he might have shared the suspicion of Cano, and perhaps even of Scaliger, both of whom he must have read, their arguments must have appeared to him as a statement of suspicion rather than one of proof. We have no way of determining whether he had read Vives or Baudouin's more convincing deconstruction of Anniius' notorious work, but his prudential attitude led him to make what was, in the end, a wrong judgement.

4. THE THREE KINDS OF HISTORY

Sacred history, the foundation of theology, is divided into three categories. The first category consists of the narrations of the authors of Scriptures, to whom God revealed both the truth itself and the manner in which it should be narrated. Another category includes the narrations of the lives of divine men, including Christ. In these cases, Campanella does not set any 'rules' for these historians, but limits himself to outlining – as he does elsewhere – the criteria upon which the *reader* can distinguish between true and false authors. The third genre consists of the lives of the saints and the history of the Church. In this category he also includes classical and non-Christian authors, such as Ovid, whose *Metamorphosis* is described as almost «a Bible of the Gentiles».² Modern authors of this kind of history, Campanella advises, should imitate John the Evangelist «and avoid exag-

¹ *Ibid.*, pp. 1234-1236: «Disconvenientia temporum, locorum, personarum, et historicorum eiusdem vel prioris temporis, et aliarum circumstantiarum essentialium falsitatem historici arguunt; at nomenclatura, et phrasis, et inimicorum oppositio, et locus ab autoritate negatus, et aliae circumstantiae accidentales non satis evertent historicum».

² *Ibid.*, p. 1240: «Ovidius quoque in *Metamorphosis* Biblia Gentilium quasi contextit».

gerated adornment and words measuring a foot and a half (*sexquipedalia verba*), for the simpler the witness of the truth is, the more trustworthy he becomes». ¹ Henri de Sponde (1568-1643), the French convert from Calvinism who (like Bzovius) had continued the work of Baronio, is singled out as an excellent historian.

In natural history, Campanella distinguishes between universal histories and those of a more particular kind. Pliny's *Naturalis historia* is praised as an admirable universal natural history written by a good historian who uses an elevated style of language, is thorough and logical in the information he provides, and although «he reports the causes, [he] refers to what he learnt from other philosophers» and rarely expresses his own opinion. ² As an example of a good particular natural history, Campanella cites Aristotle's *Historia animalium*. This uncharacteristically approving reference should not surprise us, since his qualm with Aristotle is always articulated in the view that the Stagirite considers the particular rather than the universal. Galileo's *Sidereus nuncius* also appears in the list of recommended histories, and the Calabrian philosopher does not miss the opportunity to defend him:

Galileo's *Nuncius* [...] is a history: he does not explain why there are four planets orbiting around Jupiter and two around Saturn, but he merely reports what he had observed. The method of the investigation was scientific; whereas the account took the form of a narrative. ³

Campanella does not conceal his hope that the facts narrated in Galileo's history would usher in «a wonderful astronomical science of the systems» built on new foundations. ⁴ Galileo and Tycho Brahe are defended on the grounds that they were «simply» historians, which meant that they were true architects of new foundations. ⁵

In a short digression which takes its cue from a mention of Galen's *De placitis philosophorum* as a good example of the history of philosophy, Campanella lashes out against those who claim to be philosophers simply because they can «memorise and repeat the concepts and texts of Aristotle, or anyone else, or many philosophers», as well as scholastic theologians «who repeat the theology of St. Thomas and foolishly go about calling them-

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 1242: «reddit causas, sed recitando quas ab aliis philosophis accepit».

³ *Ibid.*, p. 1244: «Galilei *Nuncius* [...] historicus est: neque enim cur circa Iovem quatuor spatentur planetae, duoque circa Saturnum dicit, sed quia sic inventum est. Modus inveniendi scientificus fuit, inventorum narrativus».

⁴ *Ibid.*: «Ex his autem, tamquam nova basi, astronomica consurget scientia de systematis mirifica».

⁵ *Ibid.*: «Thyco etiam causas reddit, sed hypotheticas. Haec historia mirifica est utilissimaque scientiis plurimis».

selves theologians». ¹ In contrast, his description of the good philosopher is manifestly autobiographical:

A philosopher investigates the nature of things and their causes by means of the above-mentioned categories, extracting knowledge from them by his own intelligence; [he] does not drink endlessly from others, but rather ponders and draws comparisons with the book of God, the author of nature, which is the world, and points out the agreements, and philosophises on things themselves. ²

The distinction between a universal and a particular history is applied also to human history. Campanella mentions a number of better and worse examples of histories of a particular nation or biographies of particular individuals. The three contemporary examples of universal (world) histories he mentions in the *Historiographia* ³ are praiseworthy in many respects, but elsewhere he highlights their shortcomings ⁴ and laments the lack of an adequate comparative or cosmopolitan history of all the nations in the two hemispheres, which remained for him a great desideratum. He felt that universal history had not been given the attention it deserved; just like Aristotelian philosophers, historians often looked at the particular rather than at the universal. Campanella's universalism – the hallmark of his philosophical system – encompassed all fields of knowledge. A truly universal history would have served as a most useful foundation for the reformation of the sciences, which would lead to the 'encyclopaedia of knowledge' serving as the basis for religious and political unification. By serving theology, it would foster the reconciliation of all religions into one, natural and rational religion. In the field of political science, it would serve as the basis for a universal community of men (*unicus principatus*) ruled by a universal law (*unica lex*) based on natural law. Campanella's call for a universal, cosmopolitan history had been preceded by a few others, such as Bodin's appeal for a universal history which would pay particular attention to the histories of

¹ *Ibid.*: «Quapropter ridiculi sunt qui vocari philosophi volunt, propterea quod Aristotelis, aut alterius, aut plurium philosophorum sententias et textus memoria tenent recitantque. [...] Similiter qui recitant divi Thomae theologica sese theologos vocitant imperite».

² *Ibid.*: «Philosophus enim est qui rerum naturas perscrutatur et causas per dicta praedicamenta, et hinc scientiam proprio ex ingenio conficit, aut ab aliis non bibit per infundibulum, sed ruminat examinatque cum libro Dei, auctoris naturae, qui est mundus, et an concordent agnoscit, et in rebus ipsis philosophatur».

³ Sabellicus' *Enneades sive Rhapsodia historiarum* (1504), Giovanni Tarcagnola's *Delle historie del Mondo* (1562) and Juan de Pineda's *Treinta libros de la Monarchia Ecclesiastica o Historia Universal del Mundo* (1588).

⁴ In *Syntagma*, p. 100, Campanella criticizes Pineda for dealing with theological matters, and Tarcagnola for mixing fables with history. He also admits that he had not read Sabellicus in enough detail, but could see that this historian had failed to produce the kind of history he wished for.

lands beyond Europe.¹ For Boudouin too, the *ars historica* was necessarily cosmopolitan² and his much-anticipated *historia integra* relied heavily on the strong and unparalleled tradition of scholarship in ecclesiastical history. This view is echoed by Campanella himself towards the end of the *Historiographia*: «May it be the will of Heaven that a new Baronio may emerge for the whole world, not only for the Christian nation!».

5. PHILOSOPHY AND THE ART OF HISTORY

In the last part of the *Historiographia*, Campanella shifts the focus from the *writing* of history to the *reading* of it. The historian – and especially the universal historian – should (like the Solarians!) read the histories of all nations in a methodical manner, as outlined by the philosopher himself in the section «On Historians» in his intellectual autobiography, the *Syntagma*.³ In this work, in which he also describes the «correct method of learning», Campanella claims – perhaps too boldly, since the Renaissance *ars historica* predates his work on the subject – that he could think of no one who had written on the art of historiography.⁴ He then leaves it up to his reader to judge whether his *Historiographia* had been successful in this regard. Rather than a case of undue pretentiousness, the point Campanella wants to make here is that none of the noteworthy (mostly humanist) scholars who had written about the art of history writing had shown much concern for the philosophical importance of historiography as the foundation of the sciences, or for the need of a universal history as the basis for the philosophical project of universal reform in learning and politics.

Some years after Spini described Campanella's work as a continuation of Patrizi's efforts in the field of historiography by «someone much better endowed with philosophical vigour»,⁵ Cochrane sought to explain why the Calabrian philosopher's treatise on the subject had failed to hit a high note. «After Patrizi», he writes, «the [Italian] philosophers gradually lost interest in the problems of historians [...] and] turned *Ars Historica* over to the rhetoricians». In his view, Campanella came too late to be able to successfully re-elaborate «the thesis first proposed by Valla about history as the foundation of all other disciplines».⁶

The heavy clouds of disinterest in Campanella's historiography had their silver lining in Brucker's famous work on the historiography of philoso-

¹ GRAFTON, *What Was History?*, pp. 178-179.

² *Ibid.*, p. 122.

³ *Syntagma*, pp. 98-103.

⁴ *Ibid.*, p. 98: «Qui historiographiae artem tradiderit neminem invenio».

⁵ G. SPINI, *Historiography: The Art of History in the Italian Counter Reformation*, in *The Late Italian Renaissance 1525-1630*, ed. E. Cochrane, London, Macmillan, 1970, p. 112.

⁶ COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, p. 483.

phy.¹ In the long entry dedicated to the Dominican philosopher, who is included in the section on «the restorers of universal eclectic philosophy», the Lutheran historian at times portrays him as a somewhat overenthusiastic thinker and depicts him as delirious when narrating the events surrounding the Calabrian revolt of 1599. However, in the sixth volume which was added as an appendix to the second edition of his monumental work, Brucker offers a somewhat more sober critique of Campanella. More importantly, in almost three of the six pages dedicated to the philosopher,² he quotes extensively from the *Historiographia*. Although at first he still describes him as «raptus in enthusiasum», Brucker's judgement is decidedly more favourable when it comes to Campanella's approach of placing history ahead of (*praemittere*) scientific knowledge.³ In his eyes, Campanella might not have been the most sombre or cautious of philosophers, but his work on the art of historiography as the foundation of the sciences was worthy of recognition and consideration.

¹ J. J. BRUCKER, *Miscellanea historiae criticae philosophiae*, Lipsiae, impensis haered. Wiedemanni et Reichii, 1767, v, pp. 107-144.

² *Ibid.*, vi, pp. 824-830.

³ *Ibid.*, p. 825.

IMMAGINI E FIGURE DEL PENSIERO FILOSOFICO DI CAMPANELLA

GERMANA ERNST

SUMMARY

Ever since Campanella's writings began circulating, his use of Latin has been criticized by those who considered it incorrect and not in line with the rules of the classics. Yet Campanella himself defends the legitimacy of making use – in both Latin and Italian – of a language that is well-suited to express the innovative contents of his philosophy. He highlights how excessive preoccupation with the external form often conceals the lack of original thought and points to the ethical-political decline of society. Therefore, he intentionally uses metaphors and images derived from natural philosophy, from the world of farmers and common people, and from his own biographical experience, as a vehicle for conveying political and philosophical ideas.

1. STABULUM AUGIAE

DOPO avere letto l'*Atheismus triumphatus* di Campanella, Samuel Sorbière si rammaricava di aver buttato via il proprio tempo. A suo dire, si tratta di un libro «ineptissimus», scritto da un monaco «indoctissimus»; un oscuro coacervo di sciocchezze, del tutto privo di ordine e scritto in una lingua barbara: «Farrago est ineptiarum, ordo nullus, tenebrae multae, barbaries perpetua». ¹ Neologismi come «bombardae» e «archibusi» sarebbero risultati (ovviamente!) incomprensibili a Cicerone e trova sconcertante che in un passo si alluda a una «camisia sordida». ² Il giudizio sul *De sensu rerum* è altrettanto severo. Nel testo, scritto da un autore che sa poco e male il latino, e ignora completamente il greco, non si ritrova un granello di spirito (*mica salis*) – per non parlare delle goffaggini e futilità contenute nell'epistola dedicatoria a Richelieu. Del libro viene poi ricordata l'immagine che istituisce un paragone fra il mondo come animale e l'uomo, nel cui ventre si ritrovano vermi e sulla cui pelle insetti come pidocchi e pulci, «che stanno attaccati al nostro corpo come noi siamo attaccati al corpo della terra». ³

¹ *Sorberiana, ou bons mots, rencontres agréables, pensées judicieuses et observations curieuses de M. Sorbière*, Paris, chez la veuve Mabre-Cramoisy, 1694, p. 57.

² Cfr. *Ath. triumph.*, VII, p. 59: «Tonat in bello bombardis, et archibugiis instar Iovis»; vedi *infra*, p. 74, nota 1.

³ *Sorberiana*, p. 58; a p. 71 l'autore, ritornando sullo stile di Campanella, afferma: «En sor-

Luigi Amabile, a sua volta, pur sempre pronto a difendere in modo incondizionato il proprio eroe, non sapeva nascondere un senso di infastidito imbarazzo per la lingua «oltremodo rozza» e i riferimenti troppo espliciti a «gli organi sessuali e gli atti generativi» presenti nell'allora inedita redazione italiana del *Senso delle cose*, e imputava tali espressioni (che già i copisti del testo si erano affrettati a sostituire con termini più edulcorati) all'ambiente carcerario e ai suoi non certo raffinati abitatori: «si direbbe aver l'autore sentita l'influenza dell'ergastolo nel torrione e in S. Elmo». ¹

Questi giudizi non sono che due esempi, fra i molti che si potrebbero ricordare, dei possibili imbarazzi suscitati dal linguaggio di Campanella. Quanto al suo latino, già Gaspare Schoppe lo definiva «inquinato e semi-barbaro», e giustificava i ritardi nel dare alle stampe i testi del filosofo con la necessità di una sistematica revisione preliminare, per evitare di provare vergogna nei confronti dei dotti amici ai quali aveva tessuto i più ampi elogi del personaggio. ² A distanza di molti anni, Gabriel Naudé giustificava a sua volta la mancata pubblicazione del *Syntagma de libris propriis* definendolo uno *stabulum Augiae* bisognoso di venire ripulito a fondo e giungeva a vantarsi di averlo dovuto riscrivere: «Et m'estant mis à le revoir pour la première fois, je trouvée que c'étoit *stabulum Augiae*, tant pour la diction que pour l'extravagance du jugement. C'est pourquoy je le rescrivis tout entier et l'accomodé en forme aucunement plus passable». ³

2. DILIGENS NEGLIGENTIA

Ma Campanella non mancava di difendere le proprie scelte, e in una lettera a Schoppe della fine del 1608 replicava alle critiche facendo alcune precisazioni. Il fatto che il suo latino non rispondesse alla purezza classica non derivava certo dall'ignoranza dei migliori autori, da lui letti e riletti – e di cui si compiace di fare un nutrito elenco –, bensì dalla varietà delle sue letture, che comprendevano in primo luogo la Bibbia, suo grande testo di riferi-

tant du jargon Scolastique, en a voulu introduire un autre cent fois pire; comme ce diable qui estoit sorti du corps du possédé, qui y revint avec soixante et dix Esprits pires que lui».

¹ AMABILE, *Congiura*, II, p. 370. In uno studio recente (L. M. LINDE, *Don Pedro Giron, duque de Osuna. La hegemonia española en Europa a comienzos del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005) il latino di Campanella è definito «siempre detestable» e il suo italiano «mediocre» (pp. 337-338). Più equo il giudizio di R. CRAHAY, *Pratique du latin et théorie du langage chez Campanella*, in *Acta Conventus Neo-latini Lovaniensis. Proceedings of the first International Congress of Neo-Latin studies*, Louvain, 23-28 August 1971, Munich, Leuven University Press et W. Fink, 1973, pp. 171-189, che, pur mettendo in rilievo talune pecche linguistiche di Campanella, ne riconosce la grandezza e l'originalità non solo come pensatore, ma anche come scrittore.

² Lettera di G. Schoppe del 2 dicembre 1608 a G. Fabri, in AMABILE, *Castelli*, II, doc. 144, p. 42.

³ Lettera di G. Naudé del 28 settembre 1635 a N.-C. Fabri de Peiresc, in AMABILE, *Castelli*, II, doc. 327, pp. 264-269: 267.

mento, e poi anche gli scritti di teologi, filosofi, astrologi. Alla molteplicità delle fonti cui aveva attinto si venivano ad aggiungere altri fattori, quali la sua tendenza a immedesimarsi, anche stilisticamente, con quanto leggeva e il deliberato intento di coniare nuovi termini per significare oggetti e concetti nuovi. Per non dire poi che l'apparente trascuratezza del suo stile era anche un effetto voluto, che si ispirava proprio al precetto ciceroniano della *quaedam negligentia diligens* e, lungi dal derivare da insufficienti letture o conoscenze, era il segno della consapevole opzione di privilegiare i contenuti sulla forma.¹

Si tratta di indicazioni preziose, che chiariscono alcuni principi, fondamentali e ricorrenti, della scrittura di Campanella, che anche in altri testi si sofferma a spiegare e giustificare il rifiuto programmatico di una eleganza formale fine a se stessa. In una bella pagina del capitolo d'esordio della *Grammatica* egli distingue fra una grammatica «civile», che è una mera 'abilità' basata sulla lettura degli autori famosi, e una grammatica «filosofica», che si fonda sulla ragione ed è «il metodo dell'intelletto che investiga, e nota quanto ha investigato, e fra le cose quali si trovano in natura stabilisce rapporti o distinzioni». Campanella rivendica la libertà del filosofo di usare parole che derivano «dalle cose anziché dagli autori», in polemica con i pedanti, che «si credono sapienti quando conoscono a menadito Cicerone o Virgilio» e che vorrebbero imprigionare la mobile libertà del pensiero entro una fitta rete di regole derivate dalla tradizione.² Nel *Syntagma* ribadisce che il filosofo deve comunicare la verità con un linguaggio adeguato, che può sembrare rozzo solo ai cortigiani e a quanti, non avendo nulla di nuovo e di originale da dire, si preoccupano di adornare le idee che ricavano dagli altri. L'eccessiva attenzione per la mera cura formale del discorso è uno dei segni che annunciano la decadenza morale e politica di uno stato, e il vero sapiente non deve mirare a una vacua eleganza esteriore, bensì alla comunicazione della verità, e sentirsi libero di coniare nuove parole per concetti nuovi:

È poi da notare che nello Stato non regnano gli ornamenti del discorso, se non quando incomincia a corrompersi; è sotto la tirannide che si adorna il discorso e lo si rende elegante e piacevole. Ed è reso piacevole da coloro che non hanno nulla da dire, e perciò rubano le cose altrui, e lo rivestono con ornamenti retorici e con le figure, per far sembrare proprio quello che è di altri. [...] Dunque il filosofo non deve ammettere nel discorso alcunché di superfluo né di carente, ma deve ricorrere a chiarezza e proprietà nelle dottrine ardue, e ciò che non si può esprimere in modo corretto con un vocabolo usuale, esprimerlo con uno nuovo, non con un giro di frase: non darti pena di esprimerti elegantemente secondo il costume dei cortigiani, dato che non può trovare e approfondire concetti ardui chi si dedica con tanta cura a cose così futili.³

¹ *Lettere*, p. 166; cfr. Cic., *Orator ad M. Brutum*, xxiii, 78.

² *Grammatica*, I, II, in *Scritti lett.*, p. 439.

³ *Syntagma*, pp. 90-92.

Da tali principi consegue un'impetosa condanna di quanti, compresi illustri umanisti, si diletano della grammatica e della retorica finì a se stesse, e che, senza comunicare nulla di nuovo e profondo, si limitano a imbellettare con l'eleganza esteriore la vacuità dei contenuti.

3. CAMISIA SORDIDA

Ma il disagio suscitato dalla lettura di taluni passi campanelliani non deriva soltanto dalla loro mancata conformità alla purezza classica. Spesso risulta sconcertante anche l'uso di immagini troppo realistiche e popolari, che sembrano inopportune. Sorbière ricordava il cenno a una «camisia sordida», e in effetti nel cap. VII dell'*Atheismus triumphatus* Campanella, fra gli indizi a favore dell'immortalità dell'anima, ricorda anche il senso del pudore, in virtù del quale gli uomini possono vergognarsi di aspetti meno nobili della propria famiglia – parenti disonesti, origini povere e umili –, o della propria persona, come «di un sandalo rotto, di una camicia sporca, di una parola stupida». Il fatto che gli uomini, al contrario degli animali, si vergognano anche di attività del tutto naturali, come del mangiare, del bere, o di altre funzioni corporee, e in particolare dell'attività sessuale, sta a provare che il pudore ha origine dalla *mens* divina, che avverte il più grande imbarazzo quando ha a che fare con tutto quanto è connesso con gli aspetti mortali della condizione umana.¹

Le molteplici critiche, da parte di lettori e censori, che colpirono l'*Atheismus*, seppure diversificate, sembrano irraggiarsi da un centro comune: il controverso, delicato rapporto fra religione e natura, ed è da questo stesso centro che deriva la 'novità' non solo delle argomentazioni, ma anche quella, sconcertante, del linguaggio che le comunica. In effetti, l'impatto linguistico-espressivo dell'opera è talora molto forte. Come nel caso della similitudine che irrompe nel più stilizzato e rarefatto dei capitoli, l'ottavo, che sullo sfondo di una luminosa visione cosmologica mette in scena un dialogo dai toni ermetizzanti fra l'autore e un cherubino, che gli rivela la natura dei rapporti fra la terra e gli astri. Fra le altre verità, gli comunica come nell'aria abbiano luogo continue battaglie di angeli e demoni, che noi non possiamo vedere per l'opacità della nostra vista. Ma tali creature conoscono ogni nostro atto, anche quelli che noi crediamo segreti, e con minime alterazioni dei gradi di caldo e di freddo possono modificare le passioni che governano gli uomini, che vengono paragonati a una mandria di buoi ignari guidati da angeli-mandriani che, mediante gli influssi stellari, li conducono a fini da loro ignorati tirando e allentando le corde delle passioni, proprio

¹ *Ath. triumph.*, VII, p. 67.

come noi guidiamo un gregge o una mandria con funi, grida, bastoni, allettamenti; e gli uomini ignorano quello che sarà di loro in futuro, proprio come gli animali non sanno che il giorno dopo alcuni verranno venduti al mercato, altri condotti al macello, e non si preoccupano quando vedono che alcuni sono messi a morte dal beccaio:

[Vidi] come con un poco di caldo o di freddo, o movendo l'aria e gl'athomi, ci inducono varie passioni al senso, e desiderii e moti e paure e sdegni et odii, e che guidano noi con questi affetti, come noi le belve, e vedono quando havemo a morire alcuni, alcuni no, e quel ch'havemo a patire, e ci togliono o recano l'occasioni, così come noi facciamo al gregge, che sappiamo quando ci avemo a mangiar quello e vender questo e donar quell'altro, e li menamo alla beccaria, et essi non sanno, e si vedono uccider gl'altri e poco considerano la morte loro.¹

Nello stesso testo, anche più sconcertanti sono le immagini cui Campanella fa ricorso quando vuole significare i poteri dell'eucarestia. Al detto blasfemo, attribuito ad Averroè, che definiva i cristiani 'mangiatori del proprio Dio', o a quanti irridono o respingono il sacramento come un atto di magia e di idolatria, Campanella replica che l'eucarestia risulta efficace proprio perché si configura come una potente forma di magia divina. Il sacramento è oggetto di scherno e disprezzo da parte di eretici e increduli in quanto non sono in grado di coglierne l'occulta potenza magica: ma «non si burleria Trismegisto se vivesse, e li sapienti magi, che di questa sapienza fur intendenti, né senza gran senno e carità si può capir questo mistero».² I congiurati mangiano lo stesso cibo e giungono a bere il loro stesso sangue per unirsi più strettamente nei propri intenti; per indurre l'amore tra due persone, il sapiente e il mago danno loro da mangiare il medesimo cibo, o due esseri uniti da un vincolo d'amore, come il colombo maschio e il colombo femmina. Mangiare lo stesso cibo, infatti, che si trasforma nel medesimo sangue e quindi nel medesimo *spiritus*, rende più stretto il vincolo fra le persone. A maggior ragione «la carne di Christo deificata, che muta noi in lei, non come il cibo comune che si muta in noi, convenne dire c'habbia forza mirabile di farci tutti una cosa», ed è per questo che è stato un atto di profonda magia divina da parte di Cristo far mangiare ai fedeli il proprio corpo e far loro bere il proprio sangue, al fine di unire più strettamente i cristiani in un solo corpo mistico.³

4. VOCES PROPTER RES

Nella ricordata pagina della *Grammatica*, Campanella difende la libertà filo-

¹ *Ateismo*, VIII, p. 84; *Ath. triumph.*, VIII, pp. 86-87; cfr. anche *Metaphysica*, II, IX, 10, 3, p. 221.

² *Ateismo*, XII, p. 174.

³ Ivi, pp. 172-173; *Ath. triumph.*, XII, p. 177; per la potenza del vincolo *mirificum* indotto dal sacramento, cfr. anche *Metaphysica*, III, XVI, pp. 218, 221-222.

sofica del linguaggio. Se Platone ha introdotto il termine di 'idea' e Aristotele quello di 'entelechia', perché mai lui non dovrebbe parlare di primalità e quiddità? A maggior ragione sarà lecito usare nuove parole per cose nuove, come bombarda o archibugio, senza far ricorso a circonlocuzioni goffe e imprecise. E quando il Bembo, in nome di un malinteso purismo, per riferirsi al «re dei Turchi» parla del «re di Tracia», si comporta «in modo non meno ridicolo che pedantesco».¹

Ma per Campanella non si tratta solo di legittimare l'uso di neologismi per cose o concetti nuovi; il vero problema consiste nell'individuare un rapporto adeguato fra parole e cose. Se chi venera pedantesco la grammatica civile conduce una sterile battaglia di parole, e mentre «dà loro la caccia gli sfuggono le cose», Campanella afferma che «le parole sono fatte per le cose, non le cose per le parole» (*voces enim propter res, non res propter voces*),² ed è entro tale contesto che egli, andando ben oltre la questione del superamento di ogni steccato grammaticale, intende ricercare quelle modalità comunicative – espressioni, forme linguistiche, generi letterari – capaci di trasmettere nel modo più efficace le verità di una filosofia nuova, strettamente collegata al mondo naturale e sociale. E nel lavoro di elaborazione di una lingua diversa dalla «frigida logica» degli aristotelici, e che sia capace di trasmettere quel «caldo di ragione» che anima il suo pensiero, un posto rilevante è occupato dal tentativo di veicolare concetti astratti mediante immagini, analogie, figure linguistiche concrete.

Il proposito di esprimersi in un linguaggio non astratto, ma aderente alle 'cose', raggiunge risultati particolarmente felici in un testo come il *Del senso delle cose e della magia*, nelle cui pagine Campanella riesce a dare voce ai suoni, ai colori, agli odori, ai sapori, alle passioni di ogni parte, anche minima, del grande animale del mondo, per trascrivere, con un'aderenza fisica quasi mimetica alla pulsione espansiva e generativa che anima ogni ente naturale, il loro amore per la vita, e il desiderio di propagarla. Ma anche negli altri suoi testi Campanella tende a tradurre contenuti concettuali in un linguaggio fisico, concreto, che utilizza metafore e immagini, alcune delle quali, pur attinte da un repertorio tradizionale, vengono reinterpretate in modo originale. Come la metafora organicistica, a significare l'armonica connessione delle singole parti volta a costituire un tutto unitario vivente e sensibile, utilizzata sia per designare il corpo del grande animale del mondo che il 'corpo di repubblica'. Ed è entro tale contesto che Campanella definisce se stesso come il medico che si propone di curare il corpo politico cercando di eliminare gli umori che ne causano la sofferenza, o insiste nel presentarsi come un membro vivo, che può arrecare una grande utilità al corpo sociale, e non una parte da amputare, come se fosse corrotta e in putrefazione: «io

¹ *Grammatica*, in *Scritti lett.*, p. 441.

² Ivi, pp. 444-445.

posso far grandissimi beneficii alla Cristianità e non son membro fracido e resecando dal corpo della repubblica»; «E che giova ammazzarmi, se posso far bene e non son tutto inutile e fracido membro?»¹

Negli ultimi scritti politici, per esprimere la fatale decadenza della monarchia spagnola, essa è paragonata a «un gran mostro giganteo serpentino», al mitico Gerione a tre teste – quella dell'essenza, che è l'Impero Romano in Germania; quella dell'esistenza, che è la Spagna stessa; e quella del valore, che è il regno di Napoli, «dal quale ha li soldati buoni e capitani, piloti, il ferro, il legname, la pece, i cavalli, i denari, bombarde, archibugi e tutti necessarii strumenti della monarchia; oltre le tratte di vini, frumenti, oglio, cannavi, lini, sale, seta, frutti della terra d'ogni sorte per sostegno, e uomini d'ingegno per tutte l'arti di guerra e di pace».² Un serpente mostruoso che, pur avvolgendo con le sue spire il mondo intero, rivela tutta la propria fragilità nella debolezza delle articolazioni di un corpo smisurato, ma privo di compattezza ed equilibrio, e se si colpiranno questi punti vulnerabili il gran mostro non potrà che andare in pezzi. Sempre negli ultimi scritti politici Campanella osserva che quando le tre componenti essenziali di ogni organismo – la religione, che corrisponde all'anima; il sovrano, alla testa; la legge, agli spiriti vitali – sono in dissidio fra loro, non ci può essere che disordine e rovina. Se in un regno sono presenti due religioni contrarie, «quella buona fa vivere il regno, mentre quella cattiva lo assedia, gli lega le forze», e anziché dargli la vita «è quasi un demone in un corpo affetto dalla demonoplexia»; se, nello stesso corpo, ci sono due o più teste indipendenti, «allora c'è una chimera, un mostro spaventoso, destinato alla rovina».³

Quando Campanella vuole avanzare dei dubbi riguardo alle dottrine teologiche che restringono la salvezza a pochissimi eletti, afferma che non gli sembra credibile che dell'intero corpo dell'umanità si salvi solo un'unghia, e quando vuole denunciare il ruolo negativo del tiranno, che anziché favorire lo sviluppo e il benessere dell'organismo politico, lo dissangua e ne procura la dissipazione delle energie vitali, con un ingegnoso *calembour* lo identifica non con la *mens* dell'organismo, principio egemonico e vitale, bensì con la sua *mentula* (il membro virile), in quanto il «principe tristo» rappresenta una sessualità parassitaria e non generativa, che sfrutta a proprio vantaggio e per il proprio egoistico piacere le risorse e le fatiche della totalità.⁴

Uno dei grandi serbatoi dal quale Campanella attinge le proprie immagini è quello offerto dal mondo contadino, che gli era particolarmente familiare, e in un certo senso si potrebbe adattare a lui quanto afferma dei profeti

¹ *Ateismo, Proemio*, p. 14; lettere al card. Odoardo Farnese e a papa Paolo V, in *Lettere*, pp. 49, 94.

² *Mon. Francia*, p. 440.

³ *Documenta ad Gallorum nationem*, in *Opuscoli inediti*, pp. 57-58 (traduco dal latino).

⁴ Cfr. il sonetto *Che 'l principe tristo non è mente della repubblica sua*, in *Poesie*, pp. 190-191.

biblici, che «parlano del futuro con segni e immagini, e quasi tutti antiveggono con immagini della professione loro; laonde Amos vide uncini, vacche, carri di fieno stridenti, manipola de fabricatori, perché era rustico; e Isaia vide tempio, fuoco, animali nobili, fumo di gloria, perché era nobile; e Daniele, cortigiano di re, statue di diversi metalli, animali superbi, guerra di venti; e ognuno antivede come a lui è naturale sentire». ¹ Il riferimento ai lavori delle campagne e alla pastorizia gli consente di rielaborare la potente semplicità di alcuni passi biblici: come nell'esposizione del sonetto 11, dove, per mostrare come l'amore umano sia solo ombra e prefigurazione di quello divino che agisce all'interno delle nostre fibre più intime, riprende e adatta il versetto 10, 10 in cui Giobbe paragona l'utero materno, nel quale Dio plasma il nascituro dal seme, al canestro nel quale dal latte munto si ottiene il formaggio: «Nonne sicut lac mulsisti me, / et sicut caseum me coagulasti?», si chiede Giobbe, e Campanella gli fa eco: «per la qual cosa ci mugne Dio amore a far un cacio di nuovo uomo». ²

Nelle opere politiche non mancano riferimenti a lavori contadini come gli innesti delle piante. Nella giovanile *Monarchia di Spagna*, l'autore consigliava l'adozione di matrimoni misti con le popolazioni inglobate, per favorire i vincoli naturali dell'impero temperando gli aspetti negativi del popolo spagnolo, che risulta «odioso a quasi tutte le nazioni, perché è umile assai nel servire e altiero nel dominare, e vantatore e astuto in cose minute e non in grandi», difetti che dispiacciono e macchiano le virtù che pure possiede, come quelle «della pazienza, religione, virilità ed eloquenza». Se non è possibile estirpare del tutto i vizi tipici della nazione, Campanella, ricordando che «le castagne inserite in altri arbori meglio fruttificano», esortava a «inserire le semenze, come si fanno gli alberi». ³ E quando, a molti anni di distanza, scriverà un vivace dialogo a tre voci in favore della politica della Francia e di Richelieu, farà ricorso a puntuali immagini naturalistiche. Secondo il portavoce delle posizioni spagnole, gli sforzi di Luigi XIII per far ritornare il regno «alla gloria antica» sono vani, perché esso è già vecchio di 800 anni e, come avviene in tutti gli organismi, «un vecchio non può ritornar giovane» e qualsiasi «sforzo per ringiovanire non dura». La Francia ha concluso il proprio ciclo vitale e proprio per questo è dilaniata dalle discordie interne: in un organismo vecchio «mala coerenza fanno le vecchie membra, discordando l'umori e si secca il sangue»; inoltre, difficilmente potrà risanarsi: solo un organismo giovane infatti può agevolmente recuperare quando «patisce qualche piaga violenta, qual'è la guerra, o infermità interna, qual'è la sedizione». A queste argomentazioni, il Francese replica ricorrendo a un'altra immagine naturalistica: con il passaggio dalla casa dei Valois a quella dei

¹ *Senso delle cose*, III, 11, p. 147.

² Iob 10, 10; *Poesie*, p. 59.

³ *Mon. Spagna*, XIX, pp. 218-220.

Borboni il regno di Francia ha dato inizio a un nuovo ciclo della propria storia, come quando «in un tronco di vecchia pianta insertamo un ramuscolo di novella e giovane albore, e fa nuova età, e crescimento, e frutto assai», e nel corso del dialogo il terzo interlocutore, il Veneziano, dimostrerà abilmente come la Francia, nonostante le difficoltà e i dissidi, stia percorrendo una fase di espansione e di crescita, mentre la Spagna mostra tutti i sintomi di un inarrestabile declino.¹

Tra le immagini utilizzate per rappresentare il mondo naturale – grande animale, dotato di vita e di sensibilità in ogni sua parte, ma anche libro, tempio, casa, fabbrica mirabile, statua vivente, immagine di Dio, teatro delle sue glorie, suo trofeo visibile –, c'è anche quella che lo paragona a «un molino animato»,² per rilevare soprattutto una condizione uditiva: come chi vive all'interno di un mulino si abitua al frastuono assordante che vi regna al punto da non sentirlo più, così agli uomini, per il fatto di vivere immersi nel rumore del mondo, è preclusa la possibilità di sentire la musica degli astri:

Ahimè! ch'udir non posso;
ch'innato rumor grosso – è, che m'occupa
l'orecchia cupa, – ed un molino vivo
me ne fa privo.³

Il mondo è anche come l'officina di un fabbro, e a questo proposito Campanella adatta alla sua nuova filosofia naturale il tradizionale paragone fra l'azione dell'artefice divino e l'operare degli umani artigiani: se il fabbro umano «alza il martello, il cala, il ferma, mischia, tempera, aguaglia, scioglie, indura», il divino artefice, intrinseco nelle cose, «fa questi atti non con mano e forza, ma con virtù che influisce alle cose in cui è dentro, e move ogni cosa con più internamento e magistero e virtù, che non move l'anima nostra il piede, et il braccio, e tutta la machina». E in un altro passo: «Onde par che quella causa a noi invisibile si serva di questi principii elementari come l'orefice e l'orologiaio e 'l ferraro del fuoco, delle martella, e dell'incude, e de l'acqua, e della lima, e de la sega: perché tutte queste cose fan secondo la natura e forma loro quel che a loro è conforme; il foco scalda, il martello grava et ammacca, l'acqua rafredda e temprà, la seca fa taglio simile alla sua forma entrante nella secata cosa etc.». ⁴

L'immagine dell'officina del fabbro è poi ricordata anche in un contesto un po' diverso, in cui riaffiora un lontano ricordo infantile, quando da piccollo entrava nelle officine degli artigiani del suo paese e al suo sguardo stupito si presentavano oggetti di cui non capiva il senso e l'utilità:

¹ *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, in Tommaso Campanella, pp. 955, 956.

² *Ateismo*, III, p. 38: «E tutto il Mondo è un molino animato»; *Senso delle cose*, II, 9, p. 52.

³ *Salmodia che invita il cielo e le sue parti ed abitatori a lodar Dio benedetto*, vv. 13-16, in *Poesie*, pp. 419-420.

⁴ *Ateismo*, III, pp. 30, 31-32.

Spesso da bambino, entrando nelle officine dei fabbri e di chi costruisce orologi e fucili, ho visto strumenti che a me sembravano del tutto inutili; anzi, venendo ferito o punto se li prendevo in mano, pensavo che fossero fatti contro ogni ragione e fine: e invece risultano della massima utilità.¹

Il ricordo, che non caso verrà riproposto in una lettera a Gassendi («nell'entrare in un'officina di fabbro, restiamo come fanciulli sbalorditi, finché non ci viene spiegata la funzione dei congegni e delle macchine»),² intende essere un monito contro la presunzione degli uomini, che vengono esortati a non giudicare il significato o la finalità degli enti della grande officina del mondo con uno sguardo ingenuo e infantile, ma a valutare il valore di ogni cosa con la più grande cautela e attenzione.

Un'immagine derivata dalla tradizione della magia e delle credenze popolari viene ripresa e adattata in uno dei sonetti più suggestivi, intitolato *Al carcere*. Campanella, rinchiuso nelle carceri del Sant'Uffizio romano insieme con altri illustri pensatori, fra i quali Giordano Bruno, volendo esprimere la sorta di attrazione fatale in virtù della quale tanti spiriti eletti si trovano prigionieri in quel luogo terribile come per un tragico appuntamento, ricorda il comportamento della donnola, che pur timorosa non può fare a meno di avvicinarsi al rospo che la divorerà. Nel *Senso delle cose* non manca di offrire una spiegazione naturale del comportamento dell'animale: «La donnola è calda e vivace, e l'odore ch' esce dalla bocca del rospo è fresco, atto a nutrir il suo focoso spirito e proporzionato a lei; però, vedendo il rospo, teme d'andar subito a lui, e va intorno girando con timore e amore, finché quello, accorto, apre la bocca, et essa si lascia vincere dal piacevole senso», spiegazione che nel sonetto viene concentrata in due aggettivi («... timente e scherzante...») per esprimere l'ambivalenza di un'attrazione irresistibile – e che al tempo stesso si intuisce come fatale.³

5. VERMI, GALEOTTI, BUFALI

Tra i frequenti traslati metaforici che incontriamo in Campanella, alcuni si distinguono per originalità e potenza espressiva. Una delle immagini più famose, ricordata con disprezzo anche da Sorbière, è quella che istituisce un'analogia fra la condizione dell'uomo all'interno del grande animale del mondo e la condizione del verme che si trova entro il ventre dell'uomo.

¹ *Metaphysica*, II, ix, p. 217 (traduco dal latino).

² Lettera a Pierre Gassendi del 4 luglio 1632, in *Lettere*, p. 338 (trad. it. p. 616).

³ *Senso delle cose*, I, 8, pp. 20, 22; sonetto *Al carcere*, in *Poesie*, p. 254: «Come va al centro ogni cosa pesante / dalla circonferenza, e come ancora / in bocca al mostro, che poi la devora, / donnola incorre timente e scherzante [...]».

L'immagine ritorna in molti testi, dal *Senso delle cose*¹ all'*Ateismo trionfato*, e se i Solari credono «il mondo essere animal grande, e noi star intra lui come i vermi nel nostro corpo»,² il sonetto intitolato *Del mondo e sue parti* esordisce con questi quattro versi:

Il mondo è un animal grande e perfetto,
statua di Dio, che Dio lauda e simiglia:
noi siam vermi imperfetti e vil famiglia,
ch'intra il suo ventre abbiám vita e ricetta.³

L'immagine stabilisce una 'proporzione' fra i termini per suggerire similitudini e differenze. Come i vermi che vivono all'interno del nostro corpo ignorano la vera natura dell'uomo, la sua anima e il suo intelletto e, tutti rinchiusi nella «piccolezza del loro essere», lo rodono, lo pungono e gli fanno male, così gli uomini, irrilevanti animaletti immersi nella totalità del mondo, non si rendono conto di vivere entro un grande animale dotato di vita e sensibilità. Paragonando l'uomo a un verme, l'immagine si propone in primo luogo di ridimensionarne la presunzione e l'arrogante certezza, che gli fanno credere di essere il solo padrone e signore dell'universo. Il commento alla quartina del sonetto afferma che gli uomini non conoscono «che 'l mondo ha anima e amore, come i vermi e gli pidocchi non conoscono per la piccolezza loro il nostro animo e senso; e però ci fan male senza rispetto». Ma proprio per questo essi vengono ammoniti perché «vivano con rispetto dentro il mondo, e riconoscano il Senno universale e la propria bassezza, e non si tengano tanto superbi, sapendo quanto piccole bestiuole e' sono».⁴ Ma l'immagine suggerisce anche una differenza. Mentre i vermi non sono in grado di superare i limiti della loro ignoranza, l'uomo ha la capacità di acquisire la consapevolezza della propria relazione con il tutto, e quindi di valutare in modo corretto il ruolo che gli spetta all'interno della realtà. Come viene ricordato nella bella epistola dedicatoria a Richelieu del *De sensu rerum*, ritenuta insipida da Sorbière, l'uomo è un verme che ha la possibilità di mettere le ali, trasformandosi nell'«angelica farfalla» di cui parla Dante. Due versi della salmodia *Della possanza dell'uomo* celebrano questa meraviglia:

Oh, leggi rotte! ch'un sol verme sia
re, epilogo, armonia, – fin d'ogni cosa.⁵

Nell'*Ateismo trionfato* l'immagine del verme è utilizzata in modo più puntuale per definire i moderni seguaci della ragion di stato, la quale «consiste in stimar più la parte che il tutto, più se stesso che la specie humana, e più

¹ *Senso delle cose*, I, 1; II, 25; IV, *Epilogo*, pp. 4, 94-95, 235.

² *Città del Sole*, p. 50.

³ *Poesie*, p. 37.

⁴ *Ivi*, p. 38.

⁵ *Lettere*, p. 447; *Della possanza dell'uomo*, vv. 61-62, in *Poesie*, p. 409.

che il Mondo, e più che Dio»; essa «ha rinchiuso gl'huomini come vermi intra il formaggio, che non pensano, che ci è fuor di questo formaggio huomini, animali, cieli, e Dio. E tanto ha avvilito il genere humano, che pare stolto chi non è vilissimo con loro». I machiavellisti, come i vermi racchiusi nel formaggio o nel ventre umano, hanno una visione ristretta della realtà, alla quale negano senso, vita, divina sapienza, e pertanto, proprio come i vermi, meritano di venire espulsi con l'«aglio» della perdizione eterna:

E vederete che non voi soli avete arte, ma tutto il Mondo et il cielo e la terra e le stelle, e che voi sete feccia del Mondo innamorati tanto della vostra astutia fanciullesca che vi acceca e vi fa creder che non ci sia altro senso che 'l vostro nel Mondo, e che la parte sia miglior del tutto, e la pueritia più savia dell' antichità. E seti simili alli vermi che stan dentro la ventre dell'huomo e si pensano che l'huomo sia materia senza anima, e lo pungeno e rodeno, e poi quello li scaccia con l'aglio. Così il Mondo pien di senno, dentro il cui ventre seti, et haveti sì corto giuditio che vi pensati che 'l Mondo sia senza senso e senza mente divina, vi scaccierà con l'aglio della riprova.¹

Un'altra grande immagine è ricavata dalla biografia stessa di Campanella, e dall'esperienza carceraria a lui ben nota. È la figura di quei galeotti che, una volta scaduto il periodo della pena da scontare, scelgono, in cambio di un esiguo compenso, di continuare a remare sulle galere anziché tornare in libertà. Il lungo periodo di schiavitù riesce ad avvilito il loro animo al punto che, dimentichi della condizione stessa di libertà, si credono incapaci di viverla:

Vidi molti carcerati nelle prigioni lungo tempo che li dispiace uscir in libertà, che son di animo servile, e vile, e non confidan vivere altrove, et in galera viddi molti galeotti che vogano il remo, e perché son d'animo basso e non sanno vivere d'altro esercizio, si contentano di star in galera incatenati, e finito il tempo di lor condanna, pur si vendono in galera per tanto al mese.²

L'immagine, di particolare suggestione, ritorna in molteplici luoghi campanelliani, con diverse sfumature. Uno dei contesti è metafisico e riguarda la riluttanza dell'anima a separarsi dal corpo entro il quale è abituata a vivere, perché è incerta riguardo alla sua condizione futura. Nell'*Ateismo*, il richiamo ai galeotti del brano citato prosegue così:

Che maraviglia se l'anima si contenta vogar li remi delle braccia e piedi, e star serrata tra li nervi e fibre e celabro, et involta in questo poco lucido spirito animale, che li dà gusto e conoscenza di qualche cosa, poichè essa non ha gusto di libertà né di altro sapere?³

Il medesimo concetto viene liricamente espresso nel madrigale 6 della Canzone *Del sommo bene metafisico*. Ignorando che cosa sarà di loro, le anime temono la morte e restano avvinte al carcere corporeo dove sono abituate a vivere, proprio come i galeotti che non hanno fiducia in una vita migliore:

¹ *Ateismo, Proemio*, p. 3; III, p. 41.

² *Ateismo*, VIII, p. 80.

³ *Ibidem*.

Così più galeotti, per sconfidenza
 di miglior vita, e 'n prigion servi e ladri
 contentarsi, che uscir odian, vidi io.
 Or l'alma, che nel corpo opaco alberga,
 se stessa ignora, e l'altre vite, e Dio.

E l'esposizione commenta che i versi intendono rispondere all'interrogativo di come mai a ognuno spiace morire, anche se la vita terrena è una specie di morte e il mutamento avviene per il meglio; questo deriva dal fatto «l'alma sta nel corpo, suo sepolcro portatile ed oscuro, e non sa il passato essere, né il futuro, e si contenta del presente; come molti galeotti e carcerati hanno a male d'uscire di tal vita infelice, perché non conoscono, né sanno vivere in altra».¹

L'immagine è poi usata anche in un contesto etico-politico, e si richiama al fatto che l'uomo, e lui soltanto, ha la possibilità di operare scelte anche in conflitto con le sollecitazioni sensibili e corporee, in quanto dotato della *mens* divina, oltre che dello *spiritus* corporeo. Per significare come la condizione di 'essere libero' risulti costitutiva dell'uomo, e quindi irrinunciabile, ma come al tempo stesso essa richieda un'assunzione di responsabilità estremamente difficile da sostenere, Campanella si richiama al paragone con i galeotti volontari, per esprimere lo sgomento nel constatare come molti uomini preferiscano vivere una vita degradata e servile, rinunciando alla dignità della loro essenza umana. In una tarda orazione indirizzata a Genova nel 1636, per deplorare un asservimento a Spagna miope quanto rovinoso, Campanella richiama l'immagine dei galeotti: «E di più vi dico che la perdita della roba in voi è fatta volontaria, come di galeotti bonavoglia, chi non conoscono il ben della libertà, e si rivendon più volte a la galera, fin che muoiono»,² e in un testo del medesimo periodo rivolto a Venezia sottolinea come i popoli, ridotti al livello bestiale dalla servitù politica («imbestiati nel serviggio») non solo perdono il gusto della libertà come i galeotti che tornano a remare fino alla fine dei loro giorni, ma, ancora peggio, odiano i loro liberatori, come gli abitanti dell'isola di Ebuda che, a quanto narra l'Ariosto, anziché mostrare gratitudine nei confronti di Orlando, che aveva affrontato e ucciso in una durissima lotta il mostro marino che li divorava, si erano armati contro di lui.³

Quest'ultima osservazione richiama alla mente il sonetto forse più famoso di Campanella, quello *Alla plebe*, nel quale, all'indomani del fallimento

¹ *Del sommo bene metafisico*, in *Poesie*, p. 174; cfr. anche la *Canzone seconda. Dispreggio della morte*, madrigale 6, ivi, p. 354.

² *A Genua*, in *Tommaso Campanella*, p. 1015.

³ Cfr. G. ERNST, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella*. II. Gli Avvertimenti a Venezia del 1636, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, p. 458; cfr. L. ARIOSTO, *L'Orlando furioso*, XI, 46-48.

della congiura, l'autore esprimeva, insieme con la delusione, l'amarezza per la condizione di inconsapevolezza e abiezione in cui è mantenuto il popolo da parte di quanti hanno tutto l'interesse a non diradare le tenebre che gli offuscano lo sguardo, per non fargli acquisire una corretta percezione della realtà. E per esprimere questo nodo perverso fra condizione di abbruttimento, favorito da una cultura corruttrice, e servitù politica, Campanella ancora una volta fa ricorso a un'immagine ricavata dal mondo delle campagne, paragonando il popolo mantenuto volontariamente nell'ignoranza a un bufalo che è possibile trascinare docilmente per il naso. Ed è proprio perché il sapere emancipa e riscatta che i «tiranni tengono i popoli in ignoranza e disarmati e in giochi servili per meglio dominarli e tirarli per il naso dopo fatti bufali», come Campanella afferma in un opuscolo,¹ e in un altro in cui difende con passione l'istituzione delle Scuole Pie, fondate da Giuseppe Calasanzio, che si proponevano di rendere accessibile la cultura superiore anche ai giovani meritevoli appartenenti ai ceti più umili, egli ribadisce che «il popolo colto non sopporta facilmente la tirannide, non può venire ingannato dai sofisti e dagli eretici come quello privo di cultura». Non risparmiando un cenno polemico nei confronti del mito ermetico, Campanella afferma che l'Egitto era stato reso ignorante dagli antichi, per essere trascinato per l'anello al naso come un bufalo, ed era sprofondata nell'idolatria al punto di credere che fossero Dio «non solo gli uomini, ma anche le stelle, gli elementi, le pietre e le piante e i fiumi, in quanto i tiranni favoriscono l'ignoranza dei popoli, per fargli fare quello che vogliono».² Ma già nell'*Ateismo trionfato* non aveva mancato di criticare le religioni pagane antiche, compresa quella egiziana, per il fatto di indirizzare il culto dovuto al solo Dio verso creature o simulacri inferiori, e in tutta l'opera proclamava la forza emancipatrice della religione quando è portatrice di valori razionali, mentre quelle false, degradando la dignità umana, diventano veicolo di ignoranza e si pongono come strumento di servitù e sostegno della tirannide:

E tutte queste impietati fur dall'antichi usate per far il popolo ignorante e vile schiavo a Dei vili, perché essi più facilmente potessero dominarlo. Perché invero non si può tirannizzare quel popolo che adora il vero Dio vivo, perché è magnanimo, coraggioso, non comporta torto et ingiustitia et avvilitamento di se stesso, e li tiranni l'avviliscono prima per via di religione e così, sendo abbandonato da Dio e di quella generosità e fiducia che li dona la servitù de l'onnipotente, in pena del peccato resta schiavo del tiranno, e poi il tiranno è preda di forastieri in sé, o nelli posterì suoi, come in ogni historia si legge.³

¹ Cfr. il discorso *Non trovarsi tanto ampia né tanto vera libertà in alcun stato di monarchia né di repubblica in tutto il mondo, come e quanta è nel papato*, in *Monarchia Messiae*, p. 32.

² T. CAMPANELLA, *Liber apologeticus contra impugnantes institutum Scholarum Piarum*, «Epemerides Calasanciane», 1932/4-6, p. 10.

³ *Ateismo*, XI, pp. 147-148.

Partendo dalla consapevolezza delle tenebre del secolo buio, in cui ogni cosa è confusa – e sembra che non sia possibile distinguere la stoltezza dalla sapienza, l'oro vero da quello falso degli alchimisti, l'ipocrisia dalla bontà, la tirannide dalla nobiltà, e si crede che le immagini dipinte siano uomini veri, e «la donna ammascherata di belletti vergine leggiadra»¹ –, con il suo libro Campanella si propone di accendere una fiaccola per rischiarare l'oscurità, e dal buio del Caucaso in cui, nuovo Prometeo, si trova incatenato la consegna allo Schoppe, con l'auspicio che gli uomini, degradati da false dottrine, riconquistino una piena dignità: «prendi questa facella, e serrala nelli petti degl'huomini, forsi di sterpi diventeranno animali, e di bestie huomini».²

Proprio perché il messaggio di verità è rivolto agli uomini tutti, Campanella si protende per trovare mezzi espressivi adeguati a comunicarlo, ed esortare l'uomo a valutare in modo corretto il suo posto e il suo ruolo nel mondo. Nella *Poëtica*, ricorda la «meravigliosa» favola in cui l'Ariosto immagina che Ruggero, capitato dopo un naufragio nel ventre della balena, vi ritrovi templi, navi, fuoco, e la associa alla propria immagine del verme. Forse inconsapevolmente, secondo Campanella l'Ariosto «raggiunge lo scopo della verità», poiché con la sua invenzione «ci ammonisce che gli uomini vivono nel ventre di un mondo animato, e che al momento della nascita cadono in una specie di grande mare, e che siamo come i vermi nel nostro corpo, che ignorano noi, la nostra anima e dove essi stessi sono».³ Per ridimensionare ogni atteggiamento presuntuoso, Campanella invita l'uomo ad acquisire la consapevolezza dei propri limiti; ma al tempo stesso gli indica che la sua dignità ed eccellenza risiedono non nella dilatazione e nella proiezione dell'amore di sé e del proprio egoismo, ma nel riconoscimento della propria relazione con il tutto.

¹ Ivi, II, p. 27.

² Ivi, *Proemio*, p. 5.

³ *Poëtica*, VIII, in *Scritti lett.*, p. 1101.

TOMMASO CAMPANELLA POÈTE

FRANC DUCROS

SUMMARY

The following pages trace the salient features of Campanella's *Scelta di alcune poesie filosofiche*, a selection of poems which constitutes a book in its own right. Through the use of intense language and powerful expression, the *Scelta* outlines a portrait of the persecuted prophet and of his exemplary trajectory. It also depicts the most difficult principles of the author's metaphysics and celebrates the wonders of nature and the entire created universe.

1.

AUTEUR d'une œuvre immense qui embrasse, ordonne et porte à son terme, qui est aussi sa culmination, la grande tradition renaissante de la 'philosophie naturelle', pensée comme condition et moyen d'un renouvellement messianique du monde, Campanella poète n'a en même temps, et pour cela même, que peu de rapports avec la tradition dont relèvent les poètes italiens depuis Pétrarque. Ces derniers sont des *letterati*, grands lettrés dont la grande affaire, depuis Bembo, est cette langue de poésie, suprêmement raffinée, qui en est venue à tenir lieu de modèle aux autres langues littéraires d'Europe. Socialement, ils sont, sauf exception, réduits à vivre en courtisans: comme les peintres et les architectes, ils mettent leur savoir et leur art au service des princes et des puissants. Ce monde de lettrés, qui est en train d'inventer l'opéra, est un monde traversé de multiples tumultes, non seulement politiques, mais spirituels et touchant tous les domaines du savoir: Galilée, dont Campanella est l'ami depuis 1593, n'est pas encore persécuté. Campanella, lui, a été plongé dès ces années-là au cœur même de tous les tumultes:

au centre de tous les poids
de toutes les ruines, hélas, du monde.¹

fducros.gpierra@orange.fr

¹ N° 72: *Oraison prophétique*, mad. 2 [éd. Giancotti, p. 291].

Le présent essai constitue l'introduction de Tommaso Campanella, *Poesie filosofiche / Poésies philosophiques*, texte établi par Francesco Giancotti, introduction, traduction et notes de Franc Ducros, Paris, Les Belles Lettres, 2013 (Collection «Bibliothèque italienne», dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine, sous le patronage de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici). Cette édition française avait été fortement encouragée par Alain Segonds, un savant d'une autorité incontestée dans le domaine des études classiques et de la Renaissance, vers qui se

Dès sa naissance, peut-on dire, il a été mis en position de devoir combattre les conditions qui lui étaient échues: né de famille très humble, dans une des régions les plus pauvres d'Italie, la Calabre qui fut partie de la grande Grèce, mais durement assujettie au vice-royaume espagnol de Naples, il a dû à l'exercice d'une intelligence précoce, d'une mémoire si prodigieuse qu'elle devait paraître «diabolique» à ses premiers juges,¹ de pouvoir non seulement résister aux pires tourments, mais de susciter en lui un appétit inépuisable de connaissance et une volonté sans limites qui, toute sa vie, le poussa à agir, à se révolter et à peser sur la réalité pour la transformer. Au prix de persécutions sans fin, payées par trente ans d'emprisonnement, et par l'exil final.

De cette complexe expérience humaine, de cette profusion d'activité intellectuelle, d'activisme prosélyte et de résistance aux persécutions et aux supplices, l'œuvre poétique peut être considérée comme la synthèse – écrite dans une période relativement brève, mais qui est précisément celle de l'activité la plus intense – des misères humaines le plus durement subies, et de la lutte la plus obstinée dans les prisons de Naples. Les poèmes qu'il a lui-même réunis sous le titre de *Scelta di alcune poesie filosofiche*, et qu'il a signés du pseudonyme de Settimontano Squilla (qui évoque à la fois, par les sept protubérances, signes de prédestination, qu'il portait sur la tête, une vocation universelle marquée au sceau des sept collines de Rome, et par le mot Squilla, synonyme de Campanella, la cloche appelée à annoncer triomphalement, depuis Rome, l'entrée du monde dans un nouvel âge de l'humanité), ont été écrits pour la plupart de 1599 à 1608, de la révolution de Calabre à cette traversée de toutes ses doctrines qu'il est convenu de nommer «crise» et qu'il a dû effectuer pendant ces années – de 1604 à 1608 – pour en vérifier et en affiner la vérité, en confronter tous les aspects à ce qu'il était en train de vivre: capture, procès, tortures, cachots, confiscations d'ouvrages, interdiction d'écrire, etc.

Ces poèmes, il les a qualifiés de «poésies philosophiques». Ce terme mérite les plus précises explications. Campanella s'y est efforcé, dans les poèmes eux-mêmes, dans les commentaires («esposizione») qu'il leur a adjoints, ainsi que dans les deux versions d'une *Poétique* qui explicite les ambitions, les fins et les moyens de la poésie.² Par un intense travail théorique s'attachant

tournent aujourd'hui nos pensées. Nous remercions Mme Caroline Noirot, PDG de la maison d'édition Les Belles Lettres, de nous avoir aimablement autorisés à publier par anticipation le texte de cette introduction.

¹ Dès son premier procès, en 1592, à Naples.

² La première *Poetica*, en italien, écrite en 1596-97, et la seconde, *Poëtica*, en latin, en tant que partie de la *Philosophia rationalis*, ont été publiées par Luigi Firpo, in *Tutte le opere. 1. Scritti letterari*, respectivement pp. 315-430 et pp. 905-1219.

à fonder l'essence de la poésie sur les principes de la «grande philosophie révélée», il aboutira à une pensée du langage humain, en tant que magie, et du travail poétique pensé – et effectué – comme mise en harmonie des ressources de la langue, et notamment de ses ressources rythmiques, avec les rythmes universels. Si la poésie, pour lui, reste «imitation», ce n'est pas au sens aristotélicien, vulgarisé dans l'époque, de restitution d'une présence par la fiction des figures. Elle sera imitation parce que, dans la complexité inépuisable des «voix» universelles, expressions des «sens» propres à chaque chose, l'homme ressent comme harmonie les seuls «sons intermédiaires» dont est fait le rythme qui lui est propre, qu'il est pour cela capable de mettre en œuvre dans la langue, et dont devra être fait le rythme de la parole poétique. Dans sa deuxième *Poëtica*, reprenant les termes fondamentaux de sa pensée magique, il explique:

Il est certain que toutes les voix du monde sont harmonieuses pour le monde, bien que différentes pour chaque chose; les nôtres, au contraire, ne sont harmonieuses que pour nous. [...] C'est pourquoi il n'est pas de mètre commun à tous, comme la saveur douce n'est pas telle pour tous, sinon tous les animaux mangeraient du miel; ce qui est amer pour nous ne l'est pas pour tous: en effet les chèvres mangent les genêts qui sont pour nous très amers. C'est en vain que Platon et Pythagore imaginent la musique de l'univers comparable à la nôtre: ils délirent, comme ceux qui de nos saveurs et odeurs déduiraient celles de l'univers. Pour nous le cadavre pue, mais il n'en est pas de même pour le chien et pour le corbeau, ni pour le ciel ni pour la terre, ni pour les anges, ni pour Dieu. À Dieu rien n'est désagréable, puisque tout provient de lui. S'il existe une harmonie des cieux et des anges, elle est d'une autre espèce et a d'autres consonances que celles du diapentès, du diatessaron et du diapason. [...] De même notre voix est pour eux comme pour nous la voix d'une fourmi et leur moindre voix dépasse le tonnerre le plus puissant, et n'est pas musique pour nous, mais quelque chose qui la dépasse de très loin.¹

Cette pensée des «sens» indénombrables qui font l'univers vivant d'une vie sensorielle qu'on a envie de dire hyper-complexe, Campanella n'a cessé de l'illustrer, mais il l'a d'abord splendidement déployée dans *Del senso della cose*, et il la reprendra jusque dans sa *Theologia*. Pensée de la magie fondée sur la conviction, induite par la perception, que toute chose est douée de «sens». Ce terme dit à la fois la qualité de la sensorialité, le type des «affects» et la nature de l'intelligence qui font le pouvoir-être de tout être, et dont chacun est doué selon la place qui lui est échue dans l'ordre universel. La poésie, «part la plus parfaite de la magie vocale»,² sera la mise en œuvre de la langue par tous les moyens propres à la mettre en harmonie avec les «choses» telles que nous sommes à même de les percevoir. Non sans qu'au-delà et en deçà de nous, d'autres «voix» n'existent, qui nous échappent, mais qui

¹ *Poëtica*, pp. 930-932.

² *Ibid.*, p. 1016.

contribuent toutes au rythme universel dont nous ne sommes et n'effectuons, à notre place, qu'une part infime :

[...] L'homme, l'étoile,
l'ange et toute créature
ont un sens différent de la moindre petite chose.¹

Il n'est pas, souligne Campanella, jusqu'à ce qui est propre à l'homme, qui ne soit susceptible de rythmes multiples : les rythmes changent selon les civilisations, voire avec chaque individu.²

C'est à même les sons de la langue, les syllabes, la syntaxe, mais surtout le mètre (que Campanella entend au sens plein, et complexe, de *mesure*), que s'élaborent et se composent les rythmes propres à la révélation de l'accord profond de l'homme et de l'univers. Du mètre, Campanella dira qu'il capte les mouvements de l'univers :

Le mètre donne du plaisir, parce qu'il meut l'esprit selon sa mesure, non parce qu'il imite les choses extérieures, sinon par accident, mais parce qu'il imite la mesure de l'esprit et la conserve.³

Par le rythme ainsi pensé, la poésie se présente comme une « science à l'envers » (« *praeposterus doctrinae modus* ») pour la raison qu'elle met l'homme en rapport avec les choses par le plaisir (« *voluptas* ») que donne la relation sensorielle, et non par l'exercice de l'intellect :

La poésie est une modalité de doctrine à l'envers, puisqu'elle commence par le plaisir et non par l'intellect, comme les autres sciences.⁴

Toutefois, seuls atteignent à la dignité de la connaissance magique par le plaisir des sens ceux que Campanella appelle « poètes architectoniques ». Ni « imitateurs » selon la définition traditionnelle du poète artisan, ni sujets frappés de « folie divine » selon la pensée du *Ion* de Platon, que Campanella renvoie à une possession démoniaque, puisque celui qui en est affecté ignore la nature de cette puissance dont il est le lieu, les poètes architectoniques

comprennent ce qu'ils disent, savent qu'ils sont inspirés par Dieu, et prononcent des oracles avec simplicité.⁵

Dans l'esprit architectonique s'unissent, pour constituer la « forme formatrice » de tout acte, les trois « pro-principes » dits « primalité » que sont Puissance, Savoir et Amour. La poésie de Campanella se rythme et s'articule sur

¹ N° 24 : *Au Premier Savoir*, deuxième chanson, mad. 5 [p. 99].

² *Poëtica*, p. 1008 : « En Amérique aussi fut inventée la poésie, bien qu'elle soit d'un mètre différent, selon la différence des esprits [...] » et « Comme certains esprits sont plus subtils, d'autres plus épais, d'autres plus purs, etc. [...] aux uns plaît davantage la musique grave, aux autres plus légère, aux autres, etc. ».

³ *Ibidem*, p. 932.

⁴ *Ibidem*, p. 910.

⁵ *Ibidem*, p. 1026.

ces trois termes fondateurs de sa métaphysique. C'est pourquoi Campanella développe jusqu'à ses extrêmes conséquences la pensée que le poète doit être savant – d'un savoir capable, par l'accord harmonique du rythme, du «toucher intérieur avec une suprême suavité». ¹ De «ce toucher intérieur» il donnera une figure verbale accomplie par deux verbes de Dante, disant

sol certo e lieto chi s'illuia e incinge.²

Cette pensée du rythme est mise pleinement en œuvre dans la *Scelta* où sonnets, chansons et «salmodie» en illustrent trois modalités, toutes trois mues par ce «toucher intérieur» qui est fruit de l'accord intelligent avec les énergies qui meuvent l'univers vivant. Toutefois Campanella est trop passionnément dialecticien, soucieux d'argumenter, de combattre par la parole, obstiné à convaincre, pour renoncer aux moyens rhétoriques et dialectiques propres à l'activité de la pensée. Aussi le voit-on rythmer, par les moyens magiques du mètre, des sons et de la syntaxe, pourvoyeurs du chant, une pensée qui s'invente au fur et à mesure de son avancée: il rythme non des concepts, mais le dynamisme d'une pensée en acte, prenant appui sur l'articulation des points majeurs de ses doctrines. Ce travail se déploie dans les deux séries de «chansons métaphysiques», correspondant aux deux moments les plus significatifs de son existence: les chansons doctrinales au *Premier Savoir* (n^{os} 23-25), au *Premier Amour* (n^o 28), et à leurs corollaires, *Beauté* (n^o 29) et *Souverain Bien* (n^o 30 et 31), écrites entre 1601 et 1604, comme un défi aux tortures et une résistance active à la simulation de la folie; et les grandes chansons, dites de la «crise», qui commencent au n^o 72 de la *Scelta* par une splendide paraphrase du Psaume LXXXVII, et disent avec une intensité dramatique unique, de *Canzoni tre* (n^{os} 73-75) à *Della Prima Possanza* (n^o 81), le profond ébranlement des certitudes du prophète, les doutes qui l'ont assailli et sa traversée de l'enfer, entre 1604 et 1608, jusqu'à la nouvelle confirmation de sa mission.

De la première série j'aimerais isoler les trois chansons *Al primo Senno* (*Au Premier Savoir*) qui ont pu, longtemps, apparaître arides, mais qui parviennent avec une aisance confondante à s'articuler selon un rythme de la pensée d'une grande harmonie dans sa complexité, faite d'alternance et de conjonction des processus analytiques et figuraux, selon un déploiement d'ensemble qui entrelace deux motifs majeurs: l'ordonnance de l'univers régi par le *Fatum*, et la connaissance des êtres grâce à la part du Savoir qui, par ce *Fatum*, est dévolue (Campanella dit «partecipata») à chacun. Avec une extrême fluidité dans les transitions, la parole passe d'un motif à l'autre,

¹ *Metaphysica, Prooemium*.

² N^o 5: *Ame immortelle*; «'illuiarsi' et 'incingersi' sont vocables de Dante», souligne Campanella [p. 40]: cfr. *Paradis* IX, 73 et *Enfer* VIII, 45.

illustrant comment, grâce aux «trois prééminences de l'être», «de tous les êtres principe intrinsèque»,

[...] toute partie, comme le tout,
peut, aime et sait
être et œuvrer,
chercher les joies, fuir les angoisses,
détruire l'ennemi pour ne pas être détruit
et chercher le semblable:
ainsi fut le monde en ordre réduit.¹

En signe de l'intense activité mentale et affective dont sa parole est le champ vivant, Campanella se révèle capable, d'un poème à l'autre, de ne pas répéter les mêmes modalités d'expression. C'est ainsi que, dans *Canzon d'Amor* (n° 28), soucieux d'intégrer au nouveau poème les enseignements doctrinaux acquis dans *Al primo Senno*, il ne se soucie plus d'articuler rythmiquement la parole selon la même fluidité dynamique. Apparemment plus heurté, le discours se donne selon un déséquilibre constant, consécutif à une rupture réitérée, induite par le violent effort de l'esprit se heurtant sans fin à une matière rebelle, et utilisant, sans véritablement les dominer, des moyens différents, argumentations et figurations. Loin de constituer un défaut, ce déséquilibre rythme le poème convulsivement, au gré de la lutte de l'esprit en intense activité. Ne se confiant pas aux ressources de «l'invention» traditionnelle, il a misé, dit-il lui-même, sur les «inventions très profondes». Entendons par là, moins le sens littéral, ni le contenu doctrinal lui-même, que les moyens mis en œuvre pour donner forme à ce contenu. Or ces moyens consistent essentiellement dans la démarche toujours réinventée de la pensée. Seul le dynamisme de l'esprit en travail rythme profondément le poème, et lui assure une forme qui est la projection verbale du fonctionnement de la pensée en acte, contenu dans les limites du mètre, vers, rimes, strophes, qui par la contrainte qu'ils induisent, en aiguissent la rigueur.

Au terme de la première série des chansons métaphysiques, *Del Sommo Bene metafisico* (*Du Souverain Bien métaphysique*, n° 31), conçu comme un hymne au Dieu bon qui a créé un monde «voué au bien», et qui le gouverne pour le bien de chacun et de l'ensemble, réussit à faire confluer dans la louange les doctrines des poèmes précédents, et du coup toutes les ressources de la langue qu'il avait dû tour à tour y mettre en œuvre. Autant que dans *Canzon d'Amor*, mais de façon plus subtile, le texte articule logique créatrice de raisonnements et figuration formatrice d'images. Mais les deux registres ne sont plus en rupture, ils se rejoignent à la même altitude où ils s'enchaînent avec l'aisance que seule peut donner une position de la parole telle que les oppositions s'harmonisent et que chaque point, chaque «par-

¹ N° 23: *Au Premier Savoir*, mad. 2 [p. 89].

tie», dit Campanella, apparaisse sans difficulté dans la relation qui lui est propre avec l'ensemble:

[...] et parce qu'elle (toute chose) est libre
et liée, et aussi très proche, se tenant
vive en lui (dans l'espace) et pour lui, elle est pour nous éteinte,
comme pluie dans la mer qui ne manque jamais.¹

Situant d'emblée sa parole depuis le «Tout», il se fait capable d'embrasser d'un même regard toute la création, et glisse d'une «chose» à l'autre, de la contemplation d'une chose à celle de l'être qui en est aussi bien le plus éloigné, avec la grâce et la promptitude que disait le premier sonnet: «Elle» – «Sophia», sagesse créée, mère du «sage amant du vrai, du bien, du beau» –

[...] me transporte avec elle, rapide et léger,
en toute chose, ancienne ou nouvelle,
pour que je sois savant et constructeur.²

2.

En 1604, Campanella avait atteint, dans les «chansons métaphysiques», une parfaite maîtrise, nécessaire à l'expression poétique de l'ensemble de sa pensée. C'est ce qu'illustrent également les sonnets recueillis dans la *Scelta*. Le sonnet, toutefois, relève d'autres soucis que les grandes chansons: la brièveté du mètre, l'articulation des quatrains aux tercets, le redoublement des uns et des autres, se prêtent à l'insistance d'une argumentation et se révèlent particulièrement aptes au combat d'idées, aux entreprises de persuasion, mais aussi à la violence satirique – et c'est bien ainsi qu'apparaissent notamment les sonnets politiques, qu'il adresse aux divers États.³ Mais d'autres sonnets, les plus puissants poétiquement, témoignent de tout autres dimensions: sonnets métaphysiques, s'y affirment en raccourci les fondements essentiels de sa pensée. S'agissant de l'univers, les métaphores traditionnelles du théâtre (n° 14) et du livre (n° 6), traitées avec une vigueur et une sobriété plastiques remarquables, lui sont l'occasion d'affirmer, l'une sa foi dans l'issue du monde:

Quand, à la fin des jeux et rixes nous rendrons
nos masques à la terre, au ciel et à la mer,
en Dieu nous verrons qui a agi et dit le mieux;⁴

l'autre la méthode de connaissance selon la philosophie naturelle, par contact direct avec «le livre du monde» où «l'Éternel Savoir écrivit ses concepts»,

¹ N° 31: *Du souverain Bien métaphysique*, mad. 1 [pp. 168-169].

² N° 1: *Proème* [p. 8].

³ Dans la *Scelta*, les poèmes politiques commencent aussitôt après les premières chansons métaphysiques, par *De la noblesse* (n° 32) et se poursuivent jusqu'au n° 41.

⁴ N° 14: *Les hommes sont jouets de Dieu et des anges* [p. 67].

afin que tout esprit, lire et contempler
doive son art et son pouvoir, et pour ne pas
se faire impie puisse dire: j'accomplis l'univers,
contemplant Dieu intérieur à toute chose.¹

Mais c'est la métamorphose du monde comme animal (n° 4) qui formule avec une vigueur unique, dont il puise la figure dans la dimension la plus populaire de la philosophie naturelle du *Del senso delle cose*, une relation universelle qui nous fait, hommes, fils de la terre:

Le monde est un animal grand et parfait
.....
nous, nous sommes vers imparfaits, vile famille
qui dans son ventre avons vie et séjour.
.....
Et puis, nous sommes sur la terre, grand animal
dans le plus grand, comme les poux
sur notre corps [...].²

S'agissant de lui-même, enfin, Campanella aura dressé son propre portrait en combattant des «grands maux»: tyrannie, sophismes, hypocrisie, dont la racine est l'ignorance:

Donc, je viens pour exterminer l'ignorance.³

«Sage amant du vrai, du bien, du beau», il se figure doté d'une faim de connaissance que rien ne saurait apaiser:

Je tiens dans un cerveau pas plus gros que le poing
et je dévore tant que tous les livres du monde
n'ont pu rassasier mon appétit profond:
que j'ai mangé! et je meurs encore de faim!⁴

Cette superbe, brusquement va s'effondrer. Transféré dans le profond cachot de Castel Sant'Elmo qu'il nommera la «fossa» ou le «Caucase», il va écrire, de 1604 à 1608, la seconde série de grandes chansons métaphysiques où, à travers lamentations et paroles de révolte, il reconsidèrera toute son aventure, remettra en question les doctrines qu'il avait célébrées auparavant, s'interrogera sur la vérité de sa vocation messianique, pour en venir à les confirmer, non sans avoir opéré une correction quant à l'importance relative des trois «pro-principes».

La «crise», et sa mise en œuvre poétique, est annoncée, en prélude aux chansons, dans les derniers sonnets, parmi les plus intenses du livre.

¹ N° 6: *Méthode de pensée* [p. 44].

² N° 4: *Du monde et de ses parties* [pp. 37-38].

³ N° 8: *Des racines des grands maux* [p. 50].

⁴ N° 5: *Âme immortelle* [p. 39].

Il recopie d'abord, sous le n° 60, un sonnet écrit plusieurs années plus tôt, au temps de la prison romaine du Saint-Office d'où son ami Francesco Pucci, puis Giordano Bruno ne devaient sortir que pour aller au supplice, et d'où il fut renvoyé en Calabre avec ordre de n'en plus sortir. Puis, une dernière fois, dans le sonnet n° 64, il réaffirme le triomphe final dû à sa vocation:

J'ai vécu six mille ans, et dans le monde entier
comme en font foi les histoires des peuples
que je manifeste aux hommes d'aujourd'hui
dans les livres philosophiques que j'ai écrits.

.....

Et plus on souffle sur le feu, plus il s'enflamme,
puis il s'envole et se fleurit d'étoiles.¹

Mais aussitôt après, s'adressant à Dieu, il prie:

Allège, abrège, Dieu, tous ces tourments,²

puis, impatient, argumente:

Comment veux-tu que j'en vienne à bon port,
si des compagnons que tu m'as donnés, j'en vois
à l'épreuve des faits certains infidèles
et peu d'intelligence briller en qui garde la foi jurée?³

Enfin, après avoir salué la mémoire de Telesio (n° 68) et s'être adressé à ses amis les plus proches (nos 67 et 70), il place en introduction à la seconde série des grandes chansons, un sonnet d'abattement profond:

Je crains que mourir ne suffise pas à améliorer
notre condition. C'est pourquoi je ne me tue pas.
Car le nid des misères est si immense
que, pour changer souvent, on n'en sort pas⁴

qu'amplifie aussitôt la magnifique *Lamentevole orazione profetale*, où les plaintes se muent en reproches:

C'est à toi, ô Seigneur,
si tu ne m'as créé en vain,
d'être mon sauveur.
C'est pourquoi nuit et jour
je pleure et crie vers toi.
Quand te paraîtra-t-il bon que je sois entendu?
Je n'ose plus parler
car les fers qui m'enserrent

¹ N° 64: *Aux mêmes* [pp. 266-267].

² N° 65: *Prière à Dieu* [p. 271].

³ N° 66: *À Dieu* [p. 273].

⁴ N° 71: *Sonnet dans le Caucase* [p. 288].

me raillent et se rient
de mes vaines prières,
de mes yeux secs et de mes rauques cris.¹

Avec les *Trois oraisons en psalmodie métaphysique* la poésie s'élève brusquement à une intensité dramatique nouvelle: il avoue sa dérégulation, mais les reproches surgissent en même temps, amers, violents, jusqu'au délire:

Dieu tout-puissant, bien que m'éloignent
de ta présence la loi invincible du Destin,
la longue épreuve que mes prières ne sont pas
seulement répandues en vain, mais contrairement
exaucées, je reviens pourtant obstiné
tous les autres remèdes restant sans effet.
Car si un autre Dieu pouvait être trouvé
j'irais certes vers lui pour trouver de l'aide,
et nul ne pourrait dire que je suis impie
.....
Ah! Seigneur, je délire: à l'aide! à l'aide!
.....
Et si le monde entier sait mon martyre,
le ciel, la terre et tous leurs enfants,
pourquoi, à toi qui en es l'auteur, j'en ferais récit?²

Ces tourments, pourtant, il les énumère: il les a crus signes de sa vocation, gages de son martyre et promesses de son triomphe:

[...] le terrible saccage de mon long enfer:
six et six ans qu'en peines je prodigue
l'affliction de tous mes sens,
mes membres sept fois tourmentés,
les blasphèmes et les fariboles des sots,
le soleil nié à mes yeux,
mes nerfs arrachés, mes os brisés,
mes chairs déchirées,
les malheurs où je me couche,
les fers, le sang répandu, la peur horrible,
la nourriture rare et sale:
digne en espérance d'être ta lance et ton écu.³

Il tente alors de trouver réconfort dans sa doctrine de la mort comme changement nécessaire à l'ordre du monde: il la décline douloureusement, l'appliquant à lui-même:

¹ N° 72: *Oraison prophétique. Lamentation du fond de la fosse*, mad. 1 [pp. 290-291].

² N° 73: *Trois oraisons, première chanson*, mad. 1 et mad. 2 [pp. 297, 298].

³ N° 75: *Trois oraisons, troisième chanson*, mad. 6 [p. 328].

Je confesse que tu as soin du monde
et que tu ne hais aucune de ses parties,
mais que, pour le bien du tout que seul tu entends,
sans les annuler, tu les changes selon mesure.¹

Mais il ne cesse de buter sur une contradiction sans issue:

Si tu as destiné que je répande bien la semence,
peut-être auras-tu voulu que j'aie bonne moisson:
pourquoi donc tarde tant la juste fin?²

Poésie hautement dramatique, où révolte et soumission, désarroi et certitude ébranlées ne cessent de se combattre et de s'accorder en un dialogue où l'un des interlocuteurs se tait, à travers une longue succession de strophes d'une extrême puissance, les trois poèmes modulent et amplifient le triple registre de l'énumération de ses misères, de la remise en question de sa vocation et du doute quant à ses doctrines. Au terme du poème, pourtant, c'est encore sur un sursaut d'espoir et de défi que se redresse le prophète meurtri:

Vous, trois chansons, nées jumelles
de ma tête aux sept montagnes
au son dolent d'une cloche pensante
qui fut leur accoucheuse,
allez vers le Seigneur, visage et voix dolents,
criant miserere
pour la douleur qui votre père blesse et accable,
et nulle ne revienne me donner des nouvelles
du Recteur des Sphères,
si ce n'est pas la fin de l'histoire belle
(que vrai ou faux en soit le messenger)
Chantant: vive, vive Campanella!³

D'inspiration proche des trois *Oraisons*, du moins pour la révolte et le défi joints à la prière, est la splendide élégie *Au Soleil*, écrite un jour de Pâques (en 1605, 1606 ou 1607). Campanella l'a placée en appendice de la *Scelta* après deux autres exercices programmatiques, plus modestes, de « mesure latine ». Le poème désigne les mêmes maux, adresse les mêmes reproches, exprime le même sentiment d'injustice et de révolte. Mais la parole est plus dépouillée, lyrique et non philosophique, elle argumente moins, et s'épanche: le fait est qu'elle ne s'adresse plus à Dieu lui-même, mais au Soleil, « Père de

¹ N° 73: *Trois oraisons, première chanson*, mad. 6 [p. 301].

² N° 74: *Trois oraisons, deuxième chanson*, mad. 1 [p. 311].

³ N° 75: *Trois oraisons, troisième chanson*, mad. 9 [p. 330].

nature» vers qui le prisonnier, du fond de son cachot, élève sa «juste prière», mu par un élémentaire «désir de chaleur»: «il ne désire rien d'autre, dit le commentaire, que voir la lumière du soleil que, se trouvant dans la fosse, il ne pouvait jamais voir». De ce désir et de cette frustration naît l'intense émotion, faite de mémoire intime et d'imagination, qui module et affine le pur lyrisme des évocations:

Les forces encloses dans les troncs des arbres, haut
 en fleurs se changeant, aux suaves naissances tu tires.
 Les veines glacées se résolvent en eau
 limpide qui jaillit joyeuse, et raie la terre.
 Les blaireaux et les loirs s'éveillent du long sommeil,
 aux moindres vers tu donnes vie et mouvement.
 Les serpents engourdis dans ton rayon remontent vers la vie,
 j'envie, moi misérable, toutes leurs espèces.

Et, certes, la suite du poème reprend les mêmes reproches, mais s'achève par une invocation au «Dieu tout-puissant» dont il accuse les «ministres impies»:

Miserere, Seigneur, fontaine inépuisable
 de toute lumière. Que vienne ta lumière.¹

3.

Les autres chansons du *Mépris de la mort* (n^{os} 76-79), reprennent tour à tour, en première personne, les mêmes motifs, touchant sa prédestination, la mort comme changement, l'Amour de Dieu pour ses créatures, le métamorphisme universel, la douleur qui accompagne chaque mutation, l'oubli consécutif à la mort, quand l'être a intégré sa nouvelle condition... C'est à ce point que l'extrême tension va soudain se briser: la *Chanson à Béryl, de repentir, désir de confession, etc. écrite dans le Caucase* (n^o 80) est le point d'aboutissement ultime de cette lutte que Campanella aura menée, quatre ans: saison en enfer non métaphorique, qui l'aura vaincu, mais d'où, brusquement, passé le temps – assez bref – du repentir, il va resurgir par la reconnaissance, tardive, d'une «erreur» doctrinale: il avait bien affirmé, s'adressant au Christ dans un sonnet, semble-t-il antérieur:

Si tu reviens sur terre, reviens armé, Seigneur!²

Mais il avait fondé toute sa pensée et toute son action, comme en témoignent tous les sonnets du début de la *Scelta*, et surtout la première série de chansons métaphysiques, sur Savoir (*Senno*) et sur Amour (*Amor*), deux des trois «primalità», mais il avait négligé celle qui, maintenant, après tous les

¹ N^o 89: *Au Soleil* [pp. 454, 455].

² N^o 18: *À Christ, notre Seigneur* [p. 75].

tourments subis, lui apparaît comme la plus importante, la première, qui conditionne les deux autres: la Puissance (*Possanza*):

Les puissances humaines m'ont tellement
tourmenté, que j'en viens pour finir à penser
que j'ai péché contre toi, Première Puissance.
Car pendant plus d'une année saturnienne
je me suis consacré à contempler le Premier Savoir,
j'ai adressé mes rimes au Premier Amour,
de toi n'écrivant
que ce qu'à travers eux j'entendais de toi
que j'aurais dû estimer la première.
Maintenant j'adresse mon style
vers ta dignité,
te demandant humblement
pardon et aide, ô Première Puissance.¹

Dans le commentaire de la dernière strophe, il écrira:

Il a écrit dans la fosse cette chanson, qui n'est pas aussi longue que celles de l'Amour et du Savoir, car il était presque détruit. Il promet, s'il en sort, d'accomplir. Or, il en est sorti huit mois plus tard, après y avoir été trois ans et huit mois. Je ne sais s'il a bien observé, par la suite, ce vœu, mais je sais que dans sa Métaphysique il a beaucoup écrit sur la Puissance, et sur Dieu des choses très hautes, etc.²

Dès lors, après un dernier sonnet à la Providence, les *Salmodie* vont composer dans un nouvel élan, un ultime déploiement poétique, beaucoup moins spéculatif, beaucoup plus explicitement lyrique: dans un mètre où les rimes ne cessent de se multiplier dans une extrême proximité, le dernier vers d'une strophe se répétant dans le premier vers de la suivante, et figurant ainsi, vocalement, les multiples relations entre les choses du monde, se déploie une louange enthousiaste de l'univers – successivement de l'homme, de toutes les créatures, du ciel, et de la terre. La pensée du *Del senso delle cose*, du sens universel qui anime et meut tous les êtres, et de la *Métaphysique* qui dit les lois, régissant ces multiples intensités, sont à l'œuvre dans ces poèmes, où l'allégresse de la louange ne cesse d'exalter la précision des évocations:

Contre de tels outrages, coquillages et pommes de pin
ont coquille; vêtements de crocs – contre les coups,
pour que le loir ne les déchire – ont les châtaignes,
mais aussi il les brise.
Mais il les brise aussi, car Dieu [...]

et déborde en un enthousiasme qui se déploie vers l'infini:

¹ N° 81: *De la Première Puissance*, mad. 1 [p. 393].

² *Ibidem*: «esposizione».

Ô air, ô terre, ô mer, je pourrais contempler
 dans vos colisées – ces jeux, moi délié!
 Mais qui est enseveli – dans le corps ne perçoit
 qu'une chose: que peu il perçoit.
 Si peu il perçoit, il peut dire encore moins.
 Mais votre discours pleinement – à tous est ouvert.
 Il n'est couvert – à aucun peuple
 sous la lune.
 Sous la lune [...].¹

En 1612, il composera la *Scelta*, extraite, dit-il (et redira-t-il), d'un ensemble, la *Cantica* dont nous ne savons que ce qu'il en a dit lui-même. Or, en dépit de son titre, la *Scelta* n'est pas un simple «choix» de poèmes philosophiques. C'est un ouvrage, subtilement composé, dont les différents groupes de poèmes, leur ordre de succession, la dynamique qu'induisent leurs positions respectives et relatives, contribuent à constituer un véritable *livre*. Ce livre donne à lire la trajectoire exemplaire du prophète persécuté, dresse dramatiquement son portrait à travers tortures et persécutions, explicite la «grande philosophie révélée», et célèbre la merveille de l'univers créé, dont sa pensée déploie la plénitude.

¹ N° 86: *Psalmodie qui invite la Terre et les choses...*, vv. 140-144, 189-197 [pp. 433, 435].

A HUMANIST CONTRIBUTION
TO THE INTELLECT/WILL DEBATE
IN THE FIFTEENTH-CENTURY FLORENCE:
ALAMANNO DONATI'S *DE INTELLECTUS
VOLUNTATISQUE EXCELLENTIA* (1482-1487)

AMOS EDELHEIT

SUMMARY

The focus of this article is Alamanno Donati's *On the Excellence of Intellect and Will* (1482-1487). This short treatise provides further evidence for the connection between humanist and scholastic thinkers in Renaissance Florence, and their common interest in philosophical and theological questions which were part of the medieval heritage. Because of his untimely death, Donati cannot be regarded as a figure of major importance; nonetheless, his significance lies in the fact that he was able to bridge the gap between a humanist-oriented philosopher such as Marsilio Ficino and contemporary scholastic thinkers such as Vincenzo Bandello and Giorgio Benigno Salviati. This article attempts to show how, according to Donati, self-reflexivity becomes both the condition through which man can make use of his highest powers – the intellect and the will – and the instrument through which he becomes closer to God; thus, it is essential to both theology and ethics.

1. HUMANISTS AND SCHOLASTICS IN THE LIGHT OF THE DEBATE
CONCERNING THE INTELLECT AND THE WILL

THE intellectual history of the fifteenth century has attracted scholarly attention, for the most part, to a new trend represented by a heterogeneous group of lay intellectuals who were professional men of letters: the humanists, who dedicated themselves to the *studia humanitatis* and the *artes sermonales*, developing new scholarly methods (philological and historical approaches) and using them in their efforts to recover ancient Greek and Latin texts.¹ The humanists were regarded as precursors of modernity,

Amos.Edelheit@nuim.ie

¹ For the beginnings of the humanist movement in Italy see R. G. WITT, 'In the Footsteps of the Ancients'. *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000. For some detailed studies of humanists in many different contexts and an appreciation of their achievements see the works of E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954 (repr. 1973); *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952 (repr. 1970); *La cultura filosofica del Rinascimento italiano – ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961. See also the works of P.

sharp critics of traditional viewpoints, pioneers of the scientific revolution, rationalism, and secularization in the West.¹ Although it is easy to criticize these historiographical assumptions, I would like to focus in the present study on another issue, still relatively neglected by many scholars of the Renaissance: the humanist approach to traditional questions which were discussed in the scholastic schools. I shall present a case-study concerning one particular question, which concerns the intellect and the will as the two dominant faculties in the human soul. By doing so, I hope to clarify the relations between humanists and scholastics and to offer a contextualized perspective from which to appreciate both groups.

The question concerning the intellect and the will – one of the most disputed subjects by late scholastic thinkers, Thomists and Scotists alike – seems to have received a new impetus during the fifteenth century. It is enough to mention here the debate on this question between Lorenzo de' Medici and Marsilio Ficino, which took place in Careggi in 1474, and the scholastic reaction to this dispute by a leading Dominican theologian, Vincenzo Bandello,² or an important treatise by a leading Franciscan thinker,

O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969; *Renaissance Thought and its Sources*, ed. M. Mooney, New York, Columbia University Press, 1979; IDEM, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993. On the different approaches of Garin and Kristeller, see J. HANKINS, *Two Twentieth-Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, in *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003-2004, I, pp. 573-590; and C. S. CELENZA, *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore, The Johns Hopkins U.P., 2004, chap. 2. And see also *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*, ed. A. Rabil jr., 3 vols., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988; *Le filosofie del Rinascimento*, ed. C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002.

¹ For one influential example see P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years*, Firenze, Olschki, 1987, p. 16. See also R. G. WITT, *The Humanism of Paul Oskar Kristeller*, in *Kristeller Reconsidered. Essays on his Life and Scholarship*, ed. J. Monfasani, New York, Italica, 2006, pp. 257-267; and P. F. GRENDLER, *Paul Oskar Kristeller On Renaissance Universities*, *ibid.*, pp. 89-130.

² See P. O. KRISTELLER, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English section II, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 463-494. This article was the first modern discussion, with a partial edition of Bandello's critique, of this event; for the full text, see P. O. KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Paris, Vrin, 1967, pp. 187-278. For Lorenzo's account see L. DE' MEDICI, *L'altercazione*, in IDEM, *Opere*, 2 vols., ed. A. Simioni, Bari, Laterza, 1914, II, pp. 35-65. For Ficino's account see M. FICINO, *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna* [1473?], in IDEM, *Opera omnia*, 2 vols., Torino, Bottega d'Erasmus, 1962, I, pp. 662-665; and see the critical edition of this letter in IDEM, *Lettere 1. Epistolarum familiarium liber I*, ed. S. Gentile, Firenze, Olschki, 1990, pp. 201-210. The complicated textual and contextual relations as well as the broader political and intellectual implications of Lorenzo's *L'altercazione* or *De summo bono*, and Ficino's *Epistola de felicitate* and his *Oratio ad Deum theologica* are discussed, with further references, in J. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003-2004, II, pp. 317-350. For a detailed discussion of the

Giorgio Benigno Salviati, which was written during the 1470s and presented the Scotist approach to this question,¹ to make this point clear. The impetus derived both from internal developments in fifteenth-century scholasticism and from the humanist penchant for bringing recently recovered ancient philosophical texts into traditional discussions. This created complicated relations between scholastic and humanist philosophers on issues common to both groups, such as human dignity and the place of man in nature.²

Discussions of whether the intellect or the will is the better or superior faculty and of the precise relationship between them, as well as a detailed account of their moral psychology and of voluntary actions, cannot be found in ancient classical sources and are essentially the creation of the medieval philosophical schools. The notion of will was not often explicitly discussed in ancient thought; and it was Augustine who first described the will as an independent faculty of the human soul.³ Nevertheless, we should not assign the over-simplified labels of 'intellectualist' and 'voluntarist' to Thomas Aquinas, John Duns Scotus, or other scholastic thinkers.⁴ If we consider the different formulations of this question by Thomas, in many different contexts, a much more complicated picture emerges. He treats the will as an intellectual appetite (*appetitus intellectivus*) in his commentary on Aristotle's

dispute between Ficino and Bandello see A. EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect / Will Dialectic*, «Rinascimento», XLVI, 2006, pp. 299-344.

¹ See P. Z. C. ŠOJAT O.F.M., *De voluntate hominis eiusque praeeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić (c.1448-1520), studium historico-doctrinale et editio Tractatus: 'Friedericus, De animae regni principe'*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1972, pp. 139-219. For a discussion of this text see A. EDELHEIT, *Human Will, Human Dignity, and Freedom: A Study of Giorgio Benigno Salviati's Early Discussion of the Will, Urbino 1474-1482*, «Vivarium», XLVI, 2008, pp. 82-114.

² A famous example is Giovanni Pico della Mirandola's 1486 oration, in which we find a clear connection between human dignity and freedom of choice; see his *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, ed. E. Garin, Firenze, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero italiano, 1942, pp. 104-106. It is important to note that Pico does not use *voluntas* or *libertas* here, but only *arbitrium* and *arbitrarius*. For a general evaluation of the humanists' contribution to this issue, especially that of Coluccio Salutati, see C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1970, I, pp. 51-102, and his *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 263-273.

³ See, for instance, AUGUSTINE, *De trinitate* IV, 21, where he sets out an analogy between three mental qualities of memory, intellect and will and the three persons of the Trinity. See also A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982, chap. 6 for Augustine; and R. SORABJI, *The Concept of the Will From Plato to Maximus the Confessor*, in T. PINK, M. W. F. STONE, eds., *The Will and Human Action From Antiquity to the Present Day*, London, Routledge, 2004, pp. 6-28.

⁴ See, for instance, the fourteenth-century Franciscan FRANCIS OF MARCHIA, *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praeambulae et prologus*, ed. N. Mariani O.F.M., Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2003, pp. 518-519.

De anima.¹ In his commentary on Peter Lombard's *Sentences*, however, he provides further details: the intellect and the will belong to the superior part in the human soul; and while the intellect is superior to the will according to its origin, the will is superior to the intellect according to its perfection.² For Thomas, the will is that special appetite which follows the intellect's perception.³ On the other hand, it is more attached to action than to the intellect, and it is more the ruler of its own activity (and thus truly free) than the intellect, since the intellect is compelled to act always according to the same truth. For this reason, man is regarded as good or evil according to the act of his will, which is identified with moral agency.⁴ Yet in Thomas' *Summa theologiae* we find that the will and the intellect contain one another, with no sign of real contrast between them.⁵ They differ only in the way they act: the intellect acts thanks to its similarity with the thing which is understood, while the will acts thanks to an inclination towards the thing which is willed.⁶ Thomas regarded both the intellect and the will as rational faculties which act in accordance with nature, so that the will is unable to adhere to the good which is its object.⁷ This point was sharply criticized by Scotus, who distinguished between liberty and nature and between contingent and necessary activity: each power can act either according to nature or according to liberty. All powers except the will are natural and thus necessary and not free. Therefore, the intellect does not have the power to act more or less firmly: it always acts according to its relation with the truth or the natural principle which moves it. It is within the power of the will, however, to agree more firmly with the good or not to agree with it. Thus, Scotus claims that connecting the truth to the intellect and the good to the will is not important.⁸ What is more fundamental for him is to determine how exactly the

¹ THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis librum de anima commentarium* 2, 5, 288. See also in 3, 15, 824.

² THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros sententiarum* I, 1, 1, 1.

³ *Ibid.*, I, 45, 1, 1.

⁴ *Ibid.*, II, 7, 2, 1. Cfr. the formulation in II, 25, 1, 2, where the will is superior, because it has power over all the faculties of the soul, since the end is its object; Thomas introduces here his notion of freedom.

⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I. q. 16, a. 5.

⁶ *Ibid.*, I. 27, 4.

⁷ *Ibid.*, I. 62, 8.

⁸ J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, dist. 1, p. 2, q. 1; see *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. P. C. Balić, Vatican City, 1950, II, p. 16. On the notion of the will in Scotus and in Scotists of the fourteenth century, see the studies of G. ALLINEY, *La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, ed. L. Sileno, Roma, Antonianum, 1995, II, pp. 633-660; IDEM, *Fra Scoto e Ockham: Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», VII, 1996, pp. 243-368; IDEM, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XIV, 2005, pp. 339-404; IDEM, *The Treatise on the Human Will in the Collationes oxonienses Attributed to John Duns Scotus*, «Medio-

intellect and the will act, in terms of necessity and contingency, liberty and nature. Epistemology is also involved here, since the act of the will is not described by Scotus as an abstraction of a universal from a singular; instead, many willed things are presented to the will by the intellect, and the will can will each one of the things presented to it.¹ While the intellect, for Scotus, is a natural power which is not free, i.e., it always acts in the same way with regard to an object which effects it – in other words, the intellect is compelled by the object, and there is no element of free choice in its activity² – the will is a free power which acts contingently and can, for instance, choose or not choose a sinful act. But it is beyond the power of the will to determine the very nature of an act which is presented to it; the will cannot change the nature of a given object or act, but can only choose between acts.³ Some interesting implications in the fields of moral psychology and moral theology arise from the fact that it is impossible, according to Scotus, for the same power to act differently in the present life (*in via*) and in the future life (*in patria*). Thus, the will also acts freely and contingently *in patria* towards the supreme good and beatitude, and cannot ‘not will’ it. But ‘not willing’ *in patria* does not imply any evil or offence towards the perfection of the supreme good.⁴

Let us turn now to Alamanno Donati’s discussion concerning the intellect and the will, comparing it whenever necessary with three contemporary discussions – Ficino’s ‘humanist’ account of this issue, and two ‘scholastic’ treatments, by the Scotist Salviati and the Thomist Bandello – as well as with the position of the scholastic schools in general. Donati’s *De intellectus voluntatisque excellentia* was probably written between 1482 and 1487,⁵

evo» xxx, 2005, pp. 209-269. See also M. J. F. M. HOENEN, *Scotus and Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period*, in E. P. BOS, ed., *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210.

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 36, n. a.

⁴ J. DUNS SCOTUS, *Lectura in librum primum sententiarum* I, dist. 1, p. 2, q. 2; see *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, cit., xvi, p. 100. On this passage, see G. ALLINEY, *La contingenza della fruizione*, cit., p. 639, n. 25.

⁵ This short treatise was edited and published (but without an *apparatus fontium*) by L. Borghi in «Bibliofilia», XLII, 1940, pp. 108-115. Borghi presented a biographical and intellectual sketch of Donati in his *praefatio* on pp. 108-109, with references to some archival documents about Donati’s father published in P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Firenze, Olschki, 1937, I, p. 126, and to some letters of Ficino in which Donati is mentioned, in M. FICINO, *Opera omnia*, cit., I, pp. 716-717 (Ficino’s reply to Donati, regarding Platonic love and the powers in the human soul according to Plato), 834 (his letter to Angelo Poliziano on the love of the muses, in which he mentions Donati and recommends him warmly), 848 (another mention of Donati in Ficino’s letter to Lorenzo de’ Medici, telling him about Donati’s translation of the *Historia de duobus amantibus* by Enea Silvio Piccolomini), 894 (Ficino’s letter to Amerigo Corsini, in which he refers to Donati’s death), 936-937 (Ficino’s famous ‘catalogue of friends and students’ in his letter to Martin Prenninger, in which he places Donati in the second group, among his students).

and it provides further evidence for the connection between humanist and scholastic thinkers in fifteenth-century Italy, and for their common interest in philosophical and theological questions which were part of the medieval heritage.

We know very little about Alamanno Donati. He was born in Florence in 1458 and was a student of Giorgio Antonio Vespucci and of Ficino. He died in 1488.¹ He was apparently among Ficino's young students during the 1470s and 1480s, together with Giovanni Nesi, Giovanni di Donato Cocchi, Carlo Marsuppini the Younger, and others.²

The style, structure, and sources of Donati's treatise are similar to what one finds in the writings of Ficino, Pico and other humanist philosophers of the fifteenth century, combining classical rhetoric with philosophical arguments. Aristotle is mentioned and cited several times, and it is clear that 'the philosopher' is the main explicit source;³ but Donati also refers to Pythagoras, Horace, Porphyry, Varro and «divus Plato noster». The only scholastic philosopher mentioned here is Thomas Aquinas, whom Donati refers to with the same formula that he applies to Plato: «divus noster Aquinas». After a short opening section (p. 109), he presents ten arguments for the excellence and superiority of the intellect (pp. 109-111), ten arguments for the excellence and superiority of the will (pp. 111-114), and some concluding remarks (pp. 114-115).

¹ We know this from Ficino's letter dated November 4, 1488, to Amerigo Corsini, in which he laments the death of his young student; see M. FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 894. For further biographical information see the entry on Donati in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, xLI, 1992, pp. 6-9. His only literary work, apart from the treatise on the intellect and the will, is an Italian translation of Piccolomini's *Historia de duobus amantibus* (1444), one of the most popular works in the fifteenth century, which is concerned with love, a theme which was also very central in Ficino's circle but dealt with very differently by them. On Giorgio Antonio Vespucci (c.1434-1514) see K. SCHLEBUSCH, *Per una biografia di Giorgio Antonio Vespucci*, «Memorie Domenicane», xxviii, 1997, pp. 152-154, and see also F. GALLORI, S. NENCIONI, *I libri greci e latini dello scrittoio e della biblioteca di Giorgio Antonio Vespucci*, «Memorie Domenicane», xxviii, 1997, pp. 155-359.

² On Nesi see C. Vasoli's article cited p. 109, n. 1 below, as well as C. S. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden, Brill, 2001. On Cocchi see A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi, 1902, p. 725. On Carlo Marsuppini the Younger see M. FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 937; his brother Cristoforo is mentioned by Donati as one of the participants in a debate on the dignity of the intellect and the will, of which Donati's text is its written account; see A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 109.

³ On Renaissance Aristotelianism see, for instance, P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters* III, cit., pp. 341-392; B. P. COPENHAVER, C. B. SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992; repr. Oxford 2002, pp. 60-126; L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, and his *Continuity and Change in the Aristotelian Tradition*, in J. HANKINS, ed., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71.

It is remarkable to find in this relatively short discussion three accounts of human dignity. Right at the beginning Donati argues that it is self-reflexivity which gives pre-eminence to man:

man's nature is such that only when he knows himself is he superior to other living creatures; when he neglects this, man is necessarily stripped of his own nature. Hence we have this maxim: 'know yourself!', and also that saying by the wisest Pythagoras, 'venerate yourself, man, do not defile the most sacred temple of God'; for in man God erected His own tent.¹

Donati chooses to open his discussion with two explicit references to pagan antiquity, the famous maxim of Delphi γνῶθι σεαυτόν ('know thyself') and a saying of Pythagoras, combined with an implicit allusion to some biblical verses (e.g., Ezekiel 37, 27: «et erit tabernaculum meum in eis et ero eis Deus et ipsi erunt mihi populus»), in order to lend support to his statement on the importance of self-knowledge or self-reflexivity. The wisdom of pagan antiquity and of the Bible treat man's awareness of his own situation as essential to his dignity. This opening statement, I would contend, already hints at the conclusion of Donati's treatise and indicates its novelty. Self-consciousness or self-reflexivity are central to the relationship between man and God in theology and for the relationship between human beings in ethics. As we shall shortly see in the detailed discussion of Donati's arguments concerning the intellect and the will, he presents two other accounts of human dignity: one focused on the intellect and the other on the will.

Immediately after this opening statement Donati presents his reason for writing this text: just as in Ficino's letter of 1474,² here too we have an echo, in the form of a written account, of a debate held during the last days in the house of the Dominican friar and the future bishop of Cortona Guglielmo Capponi (most probably at Altopascio), to whom Donati dedicated his treatise. The other participants in this debate were Guglielmo's brother Bernardo Capponi, and Cristoforo Marsuppini, the son of the famous humanist Carlo Marsuppini.³

¹ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 109. For another use of the Delphic maxim in contemporary Florence among the same group of young humanist philosophers, some of whom were students of Ficino, see Giovanni Nesi's sermon, delivered in 1476 and published in C. VASOLI, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola. Testi editi e inediti*, «Memorie Dominicane», IV, 1973, pp. 103-179, at p. 142. Cfr. one of the theses condemned in 1277, in D. PICHÉ, C. LAFLEUR, eds., *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999, p. 114. For Pythagoreanism in the Renaissance, and especially in Ficino's circle including Nesi, see C. S. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance*, «Renaissance Quarterly», LII, 1999, pp. 667-711; *Piety and Pythagoras*, cit.

² M. FICINO, *Lettere I*, cit., p. 201.

³ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 109. On Guglielmo Capponi (1449-c.1513) see the entry on him in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., XIX, 1976, pp. 60-62.

The next two sections will explore the two sets of arguments presented by Donati: ten arguments in support of the superiority of the intellect, and ten in support of the superiority of the will. Donati does not seem to have – or at least to wish to demonstrate – a preference for either of the two. The relation between these two sets of arguments and self-consciousness will be discussed at the end of this study. Donati's use of the various sources is important in such a context, since we have here a man who straddles the two camps of scholasticism and humanism, and can read some of the new texts as well as the old ones.

2. ARGUMENTS FOR THE SUPERIORITY OF THE INTELLECT

Already in the first set of arguments supporting the superiority of the intellect we find that Donati describes human psychology in terms of powers or faculties (*potentiae* and *vires*), while the virtues are given a relatively marginal role. In the first argument, seeing, knowing, and understanding (the powers of the intellect) are regarded as superior to other powers. These powers are compared to a living body, which is superior to a dead body.¹ The conclusion of this argument presents what can be regarded as an extreme intellectualist position:

But the intellect is of this kind, that it has such a perspicacious power that it would not only know the genus of demons, but indeed somehow it would proceed towards God, as if it were itself God.²

The human intellect is thus very powerful and it plays a central role in the relation between man and God. This is already a step towards identifying the essence of man with the intellect.

In the second argument we find for the first time a comparison between the intellect and the will. Self-sufficiency is here the criterion for preferring the intellect, which does not need the will for its operations. The will, on the other hand, cannot act without the intellect, and, therefore, we cannot love things which are unknown to us. It is perhaps important to draw a comparison between Donati's and Salviati's formulation of this argument. For Donati,

there is no doubt that this thing which is by no means sufficient for itself is more insignificant and imperfect than that which is sufficient for itself. Because of this the

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* A similar argument can be found in Ficino's letter, supporting the superiority of love and will; see M. FICINO, *Lettere* 1, cit., p. 207. Gentile refers here to the same argument in the *Theologia platonica*; see M. FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, 6 vols., eds. J. Hankins, W. Bowen, trans. M. J. B. Allen with J. Warden, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001-2006, IV, p. 320.

most perfect thing in nature is regarded as that which is in need of nothing. That is the intellect, which produces its own operation totally without the will, since it can understand without the will. But the will cannot [act without the intellect]; while we [can] love detested things, [we can] never love unknown things.¹

Whereas Salviati writes that

it is necessary for something to exist together with something else, and to be in need of something else; if there is no mutual coexistence, [that thing] is more insignificant and imperfect: since that which is in need of nothing, is regarded as most perfect. But the act of the will is in need of, and coexists with, the act of the intellect, but the intellect does not coexist with the act of the will (for we can understand without the will, but we cannot will unless we understand: since we are moved through the will only by things which we knew before); thus, the intellect is more noble.²

What we have here are two formulations of the same argument, comparing the activity of the intellect and the will on the basis of self-sufficiency. One notices, however, that Thomas for instance was very cautious when he discussed the intellect's sufficiency, emphasizing the insufficiency of the human intellect, its weakness in comparison to the angels and its constant need for divine light (but indeed not in the context of comparing the intellect and the will).³ Donati's humanistic-inclined formulation, and Salviati's scholastic-inclined one, seem to reflect a later development in the scholastic schools, where the intellect and the will were directly contrasted against one another under the increasing tension between the Thomists and the Scotists, and the argument of self-sufficiency was used.

In the next argument Donati presents the intellect as the power which is peculiar and proper to man, and because of this, it is only through the intellect that man can reach beatitude. The intellect is here contrasted with the appetite, which is identified with the will, and thus regarded as not proper to the intellectual nature and depended on the intellect.⁴ This argument depends on one presupposition: the beatitude of an intellectual nature is the supreme good and end (*beatitudo naturae intellectualis potissimum bonum et finis existit*). As in the case of Ficino's letter mentioned in n. 2, on p. 104, in Donati's case, where the scholastic distinction between the present life (*in via*) and the afterlife (*in patria*) and the parallel distinction between worldly

¹ *Ibid.*

² G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit., p. 151. See also on p. 191.

³ THOMAS AQUINAS, *Scriptum*, cit., II, 7, 2, 2; II, 28, 1, 5.

⁴ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., pp. 109-110. Cfr. Salviati's concern regarding the confusion between the appetite and the will: G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit., p. 175. Šojat, the editor of this text, gives, in his footnotes on pp. 175-176, the relevant references and citations from II Cor 5, 4, as well as from Thomas' *Summa theologiae* (1a, q. 41, a. 2; q. 60, a. 2; q. 82, a. 1) and *De malo* (q. 6), against Scotus' discussion in the *Ordinatio* (IV, d. 49, q. 10, n. 2-3). Cfr. Vincenzo Bandello's reaction to Ficino's letter in his *Opusculum*, cit., p. 249. These critical remarks should be referred to M. FICINO, *Lettere* I, cit., p. 208.

happiness (*felicitas*) and divine happiness (*beatitudo*) are not presented, we would have, in terms of contemporary scholastic thinking, an admixture of nature and super-nature, human and divine: an unacceptable situation for a scholastic thinker.¹

But a closer look at Donati's treatise reveals an important difference between his text and Ficino's: it seems that Donati, to some extent, is more willing to embrace, not always in a fully consistent way, certain philosophical terms, expressions, and modes of thought which can be classified as 'scholastic'. While in the third argument just referred to in n. 4, p. 111, we had expressions like «sibi peculiare et proprium est, pro suae naturae captu», or «simpliciter et maxime proprius est», we shall have in the next arguments some more examples for this tendency.

The next two arguments are focused on the superiority of the intellect's operation, i.e. speculation (*speculatio*), and its object, i.e. worldly happiness (*felicitas*).² In the fourth argument Donati claims that the most perfect operation is self-sufficient, and it does not require external matter, as fabricating does.³

In the beginning of the sixth argument we have an echo of Ficino's letter to Donati concerning the different powers of the single soul.⁴ We also have here the first explicit reference to Scripture.⁵

In the seventh argument Donati discusses the intellect's virtue, i.e. wisdom, which he defines as «the knowledge of human and divine matters», and which is the key for tasting «the sweetness of supreme happiness even during this present life». We may note that here Donati does relate the present life («hac vita») to worldly happiness («*felicitas*»), but the emphasis «even (*vel*) during this present life» is again an indication of his awareness of confusing worldly happiness and divine happiness (*beatitudo*), or at least of his awareness that there is a tension here with regard to the basic Christian dogma of supernatural grace. After another reference to Scripture, Donati

¹ On the terms *foelicitas* and *beatitudo*, the first was usually more related to the classical Aristotelian notion of *εὐδαιμονία* (worldly happiness in regard to human life and ethics), while the second presents the Christian notion of eternal afterlife happiness, see A. J. CELANO, *Act of the Intellect or Act of the Will: The Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries*, «Archives d'Histoire et Littéraire du Moyen Âge», LVII, 1990, pp. 93-119.

² A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 110.

³ *Ibid.* Cfr. one of the condemned 1277 theses in *La condamnation parisienne de 1277*, cit., p. 110.

⁴ *Ibid.* See M. FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 717. It is perhaps important to point out that Ficino in this letter presents what he regards as Plato's opinion regarding the powers of the soul, in which *ratio* is considered as unique to man, while the other two powers, *ira* and *libido* are not: «Nempe in bestiis cum sit ira, nulla est ratio [...] Cum vero tam ira, quam libido a ratione different, libido tamen magis ira videtur a rationis dignitate discedere». Cfr. the references to Thomas in nn. 2 and 3, p. 106.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

clearly presents wisdom as essential for the relation between man and God, and even as that which grants man, a mortal animal, immortality.¹ Obviously, such a notion of wisdom is strongly connected to religion and theology.

Donati's discussion of *sapientia* in the last argument is to some extent close to Ficino's notion of *docta religio* presented in his *De Christiana religione* (1474) and contrasted to what Ficino regarded as the contemporary decline of Christianity.² But we should notice that Ficino is discussing wisdom as such and not as the intellect's virtue, and that in his discussion there is an essential distinction between human wisdom and divine wisdom, upon which Christianity is founded.³ Donati's argument here is thus closer to one of the condemned theses of 1277.⁴ It should remind us of the need for a detailed study of the status of these theses two hundred years after Tempier's condemnation. From what we have seen so far we can say that this condemnation does not hold much authority for Donati. This is also how another contemporary humanist philosopher, Giovanni Pico della Mirandola, regarded this condemnation in his *Apologia* (1487):

Secondly, as is certain, and those Parisians [Doctors] themselves admitt, these articles do not oblige all believers nor are we obligated to believe in them, except to the extent that they rely on the Holy Scripture or on the decisions of the universal Church. Whence the English are accustomed to say that these articles do not cross the sea; therefore we can also say – if it is allowed to joke about such a serious issue – that these articles do not cross the Alps. Wherefore though my conclusion is against the article, let those who condemned me remember that they were entirely mistaken in my condemnation, because they said that my conclusion was against the Apostle's Creed, when they should have said that my conclusion was against the Parisian creed, although also this is a lie as we have presented before.⁵

Apparently, this joke regarding the Parisian articles was already commonplace in contemporary discussions.⁶

But let us return to Donati. Next, following Aristotle's discussion of the common internal sense, he presents a logical argument according to which, if an object of a power is included in another object of another power, this power is superior to that power,⁷ and thus:

¹ *Ibid.*

² M. FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *La condamnation parisienne de 1277*, cit., p. 126.

⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, Basel 1557; repr. Hildesheim, G. Olms, 1969, p. 130.

⁶ See, for instance, in G. B. SALVIATI, *De natura angelica* (1499) III, 7; IX, 5. These examples are cited in C. DIONISOTTI, *Umanisti dimenticati?*, in *Italia medioevale e umanistica*, IV, 1961, eds. G. Billanovich, A. Campana, C. Dionisotti, P. Sambin, Padova, Antenore, 1961, pp. 287-321; see p. 296.

⁷ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 110. But notice that in none of the places in Aristotle referred to by Donati (*De anima* 425a27-b11 and 428b22-30; *De sensu* 442b4-10; *De memoria* 450a9-12) the *sensus communis* is taken to be *praestantior*.

Indeed, who will deny that the object of the intellect, that is being qua being, includes the object of the will, that is the good? Since, although neither being nor the good could be properly defined, yet if it should be defined, the good would be defined according to being and not being according to the good, because nothing is missing from the account of being itself, which contains everything.¹

Although he is not entirely happy with the use of definitions in this context, Donati is still willing to present it as another argument concerning the superiority of the intellect. With regard to the expression «ens est quatenus ens», it reflects typical scholastic logic and *formulae* coming from the methodological discussion concerning the object of the intellect and the subject of metaphysics. In these discussions we find the distinction between *reduplicative* and *specificative*, the first representing a weaker and a more general way, the latter a more specific and defined way.² Thus, the word *quatenus* here should be understood as *reduplicative*, and so, the object of the intellect according to Donati is being in general, i.e., all being (and not being qua being taken in a *specificative* sense, which is the object of metaphysics). This becomes very clear from the last sentence of the argument just quoted above, where Donati explains that being includes everything.

In the last two arguments concerning the superiority of the intellect Donati claims, first (in the ninth argument) that the intellect is more pure, genuine and abstract than the will, and thus it is more noble and perfect. The same goes for its operation: the operation of the intellect is regarded as a movement of a thing towards the intellect, while the will is regarded totally inferior. Donati is citing here Aristotle's saying, according to which truth and falsehood are in the soul (ἐν διανοίᾳ) while good and evil are in the things (ἐν τοῖς πράγμασιν).³ Secondly (in the tenth argument) Donati compares the intellect's operation, i.e. obtaining the supreme good which is beatitude, with the operations of the will, i.e. desiring, loving and delighting, each of which have some relation with the end, but none of which obtain the end, which is beatitude.⁴ It is interesting to note that in both

¹ *Ibid.*, pp. 110-111. Cfr. the reference to Scotus in n. 8, pp. 106-107 and context. For the identification of the object of the intellect with being see e.g., THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, 1a, q. 5, a. 2. But this view was criticized by, for instance, FRANCIS OF MARCHIA, *Commentarius*, cit., pp. 331-332.

² See, for instance, J. BURIDAN, *In metaphysices Aristotelis lib. IIII*, q. v, Fo. XVI. For a contemporary fifteenth-century discussion see G. ZERBUS, *Questiones metaphysice*, Circa lib. 1, q. 2, *Utrum ens simpliciter sumptum commune quiditati et modo sit scientie metaphysice subiectum primum primatate adequationis, an ens solum commune deo et creature, Propter quatuor*, Bononie: Per Johannem de Nordlingen et Henricum de Harlem socios, 1482, f. (not numbered) a10vb. I would like to thank Dr. Marco Forlivesi for his helpful remarks on this issue.

³ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 111.

⁴ *Ibid.* Compare these last two arguments of Donati with Vincenzo Bandello's critique of

arguments Donati uses the same formula («ut ita dixerim») just after using some scholastic phrases («est enim intellectio quidam» and «summi boni adeptio formaliter»), as though he were apologizing for using such terms. The conclusion of argument ten presents once again an extreme intellectualist position according to which the whole of beatitude is obtained by the operation of the intellect, that is understanding.¹ This is followed by the conclusive remarks to the first ten arguments, in which Donati is relying on Aristotle's *Ethics* for identifying human dignity with the intellect, which is also regarded as an essential instrument for man's association with the angels, and his ability to contemplate God and divine matters.² This is of course a Christian and an intellectualist reading of Aristotle.

Just before moving on to present the ten arguments in favour of the will Donati remarks that the first set of arguments in support of the intellect are according to his own judgment most valid arguments.³ I see no reason why we should not take this remark seriously. Thus, we are not dealing here with a more rhetorical exercise, but rather with a philosophical and a theological discussion which was taken seriously by the author and his friends who participated in the oral debate.⁴ If this is indeed the case, a further study is required with regard to the theological context of the intellectualist position among scholastic and humanist thinkers in the last decades of the fifteenth century.

3. ARGUMENTS FOR THE SUPERIORITY OF THE WILL

It is striking to find right at the beginning of the first argument in support of the will the words «liberior» and «libertas».⁵ The essential relation between freedom and the will was of course a commonplace among scholastic thinkers, certainly after John Duns Scotus and among the Scotists during the fourteenth and fifteenth centuries.⁶ But in Ficino's letter in support of

Ficino's letter; V. BANDELLO, *Opusculum*, cit., pp. 211-212. Ficino's argument is in *Lettere* I, cit., p. 206.

¹ *Ibid.* Cfr. THOMAS AQUINAS, *Scriptum*, cit., IV, 49, 2, 1; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 5.

² *Ibid.* Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* 2a-2ae, q. 180, a. 6. But Thomas is very cautious in his response to this argument, sharply distinguishing between the human intellect and that of the angels. Donati's remark regarding the dignity of man and his status in nature cannot be found in Thomas in this context.

³ *Ibid.*

⁴ Doubts regarding the seriousness of such debates were raised in E. RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1995, pp. 1-18.

⁵ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 111. Cfr. P. LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae* II, 25, 8, 6. As we shall see in n. 4, p. 116, this opinion is contrasted to Scotus' sharp distinction between nature and will.

⁶ On the notion of the will in Scotus and among the Scotists in the fourteenth century

the will to which we have already referred several times this term is not even mentioned. Donati in this opening sentence not only mentions the term freedom, but he also defines it as a faculty of acting or not acting in this or that manner («libertas enim quae facultas est agendi sic aut non agendi»). This definition, I would contend, already bears a Scotist influence which is not found in Ficino's letter and which represents Donati's greater familiarity with contemporary scholastic discussions.¹

Freedom is thus inseparable from the will in the Scotistic discussions. Donati contrasts it to seeing, knowing and understanding, i.e., the powers of the intellect described in the first argument supporting the intellect. Freedom is now the faculty through which a power can be regarded more perfect and be identified with the good. Horace and Aristotle are quoted in support of this argument.² But we do not have in Aristotle a clear-cut preference for voluntary instead of necessary.³ Such a clear-cut distinction is basically the product of scholastic philosophy, mainly emphasized by Scotus and developed by his followers in the context of human agency. Thus, when Donati claims that Aristotle prefers a voluntary factor to a natural factor («Aristoteles... agens voluntarium agenti naturali praeponit») he is in fact following the Scotists in contrasting the will with nature.⁴ It is interesting to find a reference to the same place in Aristotle's *Physics* in both Donati and Scotus (see notes 2 and 4). Donati may have read this passage of Scotus or of some Scotists referring to it. But it is important to stress the fact that Aristotle's context here is physics and not ethics, and that we only have in Aristotle a distinction (without contrasting and preferring) between things which are in accordance with intention and those which are not (τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν), and these things are regarded as falling outside what is necessary (παρὰ τὸ ἀναγκάϊον), but still some of them are done for the sake of something (τὸ ἐνεκά του). Among things which are done for the sake of something, another distinction is introduced, between thought and nature (ἔστι δ' ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἢν πραχθεῖη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως).⁵ All this is very far from the

see the detailed studies of Alliney and Hoenen mentioned in n. 8, pp. 106-107. For a fifteenth-century Scotist discussion of the will and freedom see G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit.

¹ On this see G. ALLINEY, *La contingenza della fruizione beatifica*, cit., p. 639, especially the references to, and discussion of, Scotus' *lectura prima* on pp. 634-645. And see also the references to Scotus in nn. 8, p. 106; 1-4, p. 107.

² A. DONATI, *De intellectus...*, cit., pp. 111-112.

³ The problem of the will in Aristotle and in ancient philosophy in general has been the subject of many discussions in recent years. See the references to the detailed discussions of Dihle and Sorabji in n. 3, p. 105.

⁴ J. DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, dist. 1, p. 2, q. 2; in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, cit., xvi, p. 90. This is cited also in G. ALLINEY, *La contingenza della fruizione beatifica*, cit., p. 635, n. 11.

⁵ ARISTOTLE, *Physica* 196b17-22. We do not have any sign of the will in the Latin translation of this passage either; see *Physica, Translatio Vetust*, eds. F. BOSSIER and J. BRAMS, Leiden, Brill,

Scotistic theory of the will and its implications in moral psychology, ethics, theology, and metaphysics, to which we have an echo in Donati's first argument in support of the will.

Donati continues by using typical Scotistic rhetoric:

Indeed, who will deny, unless he is mad, that freedom should be ascribed only to the will which moves everything, while the rest of the faculties exercise their own operations according to the will's command?¹

Donati describes an epistemological process which is completely dependent upon the will: first the intellect gently understands at least something, then the will directs it towards matters which should be perfectly understood, and determines those matters which should not be considered. Many times, Donati claims, the will restricts the intellect which tends to regard false matters as if they were true; the will invents reasons through which it would be possible to examine these matters. Thus, this epistemological process reveals the great servitude of the intellect and the endless freedom of the will.² It is exactly at this point that we find the first mention of Thomas Aquinas. It is urgent for Donati to explain that Thomas, who is of course the main authority among the Dominican 'intellectualists', did not mean that reason or the intellect form freedom in reality («revera»), but only emphasized that *ratio* precedes *libertas* on the logical and epistemological level,³ as shown in the epistemological process outlined above.

In the second argument we find a clear echo of Ficino's letter. The criterion presented here for a superior power is that the operation of which can never be wrongly used or misused. This is of course love (*amor*), the operation of the will, which is regarded as essential for the proper relation between man and God, partly due to the weakness of the human intellect and to human arrogance. Thus, *cognitio* and *scientia* are contrasted to *caritas* and *bonitas*.⁴

The third argument is a response to arguments eight and nine in support of the intellect, where being and truth were regarded as superior to

1990, VII 1, p. 68. We have an interesting distinction in the Latin, between the intellect and nature, which is totally contrasted to the Scotistic distinction between nature (including the intellect) and will.

¹ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 112. Cfr. G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit., p. 178. We can find in Thomas the relation between self-movement, liberty, and free choice, but without involving the will, and with a clear Aristotelian emphasis on cognition, intellectual judgement, and causes; see, e.g., in his *Summa contra gentiles* II, 48. Liberty, will, and self-movement are all present in Thomas' *Scriptum*, cit., III, 17, 1, 1. This is still not enough for the Scotist position.

² *Ibid.* Cfr. the reference to Scotus in n. 1, p. 107, and with THOMAS AQUINAS, *Scriptum*, cit., III, 23, 2, 2.

³ *Ibid.* Cfr. the reference to Thomas in n. 2, p. 106. I could not find such formulation in Thomas.

⁴ *Ibid.* Cfr. M. FICINO, *Lettere* I, cit., p. 205.

the good. The object of a power is here the criterion for its superiority, and so the good which is the will's object is regarded as more noble than the intellect's object, i.e. the truth.¹ No further reason is presented here since, apparently, Donati dedicated a book to the nature, quality, and perfection of the good according to the Platonists.² We know nothing of such a book by Donati.

In the fourth argument, the term «imperium» is mentioned: according to a common opinion the power of commanding should be given to that which is more noble.³ We have here also for the first and only time in this treatise the phrase «voluntatis arbitrium», which is regarded as the driving force of the intellect, without which the intellect invest itself in investigating matters and speculating about them.⁴ It is important to notice that the term «liberum arbitrium», free choice or free will, one of the most central terms in the debates concerning the intellect and the will, is not mentioned or discussed at all by Donati.

An activity which is desirable for its own sake is presented in argument five as the criterion for the more noble power.⁵ Thus, Donati contrasts «gaudium», the operation of the will, with «visio», the operation of the intellect.⁶

In the sixth argument another common opinion of learned men (the origins of which can be traced back to Aristotle, *De caelo* 295a2-4, 301a20-22, 302b5-8) is presented: it is better to be moved by natural movement and by one's own movement, which is also regarded as internal, than by violent and foreign or outside movement.⁷ Then, Donati presents an analogy between the soul which is more noble than the body also because it grants the body its movement (the origins of which can be traced back to Aristotle, *De motu animalium* 700b6-11), and the will, which is regarded as the self-moving driving force of the intellect, directing itself towards intellectual and sensual powers.⁸ Here we face a crucial difference between Donati and the Scotists: while the Scotists, as has already been noted contrasted the will with nature or with natural powers, Donati has no problem in comparing the will with

¹ *Ibid.* Cfr. the reference to Scotus in n. 8, p. 106.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* This common opinion is a commonplace in classical literature but terms presenting political power were also popular in the discussions of the intellect and the will. See, for instance, the title of Salvinati's dialogue *Fridericus, de animae regni principe*, and the argument on p. 180. See also V. BANDELLO, *Opusculum*, cit., p. 278. Cfr. the reference to Thomas in n. 4, p. 106.

⁴ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁵ *Ibid.* p. 113. Cfr. the second argument in support of the intellect cited and discussed in n. 1, p. 111, and context.

⁶ *Ibid.* Cfr. M. FICINO, *Lettere I*, cit., p. 206; BANDELLO, *Opusculum*, cit., p. 259.

⁷ *Ibid.* This Aristotelian principle can be found in *De caelo* 301a20-22.

⁸ *Ibid.* For the last image of the heart Cfr. G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit., p. 182. And see THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* 1a-2ae, q. 56, a. 3.

«naturalis et proprius motus». The only explicit authority mentioned here for the idea of the will as the source of all movement is Thomas.¹

Thus, we have here only a partial reception of the Scotistic position regarding the will. Donati accepts the importance of freedom in defending the superiority of the will, but he does not mention *liberum arbitrium*, nor does he contrast the will with nature. On the other hand, he follows the Scotists' device of using also the Angelic Doctor as an authority in their discussions of the will.² We should keep in mind that Donati's aim is not to prove the superiority of either the intellect or the will, but rather, to prove the importance of both as the most important faculties in the human soul, as explicitly implied in the title of his treatise.

By the end of the sixth argument Donati presents what he regards as a false syllogism: it does not follow that if the intellect holds the end, which moves the will, then the intellect is either the will's end or that it moves the will. He points out that although the intellect should first know the end, by which the will is moved, it is not because of the act of understanding itself but rather because of the end that the understanding is moved. Therefore the conclusion here is that the will is superior to the intellect because of movement.³ This part of the argument corresponds to argument eight in support of the intellect: in both cases Donati is willing to use 'scholastic' methods like definitions and syllogisms in order to prove his point.

In the beginning of argument seven we have a typical humanistic remark, in which Donati admits to preferring Plato to Aristotle.⁴ But in fact, as we have already seen and as is also evident in this argument (where we find the only reference to Plato), Donati's treatise is full of explicit and implicit references to Aristotle. The main line of this argument taken from Aristotle is that priority in time does not imply priority in substance but quite the opposite: in nature we find progression from a modest beginning of imperfect and incomplete things towards perfect and complete things.⁵ Varro and Plato are mentioned as the authorities for a methodological remark according to which harmonious presentation of examples is the most outstanding form of instruction. This remark is indeed followed by two examples from nature: leaves are prior in time to flowers and flowers to fruits, but with regard to their importance it is the opposite order: fruits, flowers, leaves. The same goes for the human offspring, in which we notice a progression from

¹ *Ibid.* See THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* 1a-2ae, q. 9, a. 1; q. 10, a. 2; q. 79, a. 2; q. 81, a. 1.

² Cfr. G. B. SALVIATI, *Fridericus*, cit., pp. 168 and 175.

³ A. DONATI, *De intellectus...*, cit., p. 113. See THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* 2a-2ae, q. 2, a. 2.

⁴ *Ibid.* On the Plato-Aristotle controversy see J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in M. J. B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES, eds., *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Brill, 2002, pp. 179-202.

⁵ *Ibid.*

the vegetative towards the sensual and finally towards the intellectual life. All this shows, Donati claims, that although the will is posterior to the intellect in nature, it is prior in its importance.¹

In the eighth argument Donati returns to the theme of the 'dignity of man', this time claiming in a rather personal tone that he believes that the most noble power in the human soul is that to which God, Whose wisdom is endless and Who cannot err, gave the responsibility to take care of all the other powers. This power is of course the will, «our queen who moves, chooses, and commands all matters».² The personal tone expressed by the word *credo* right at the beginning of the argument may reflect Donati's own preference for this argument. We may also note the emphasis on the divine origin of the will's superiority. The will is related to the very essence of man:

And it is indeed not wrong [to say] that only through this will man would be rewarded and would sin. Since by taking away the will, you find in us nothing worthy of either praise or disgrace. Through this [will] we are praised, blamed, raised; because only thanks to this [will] or at least mainly thanks to it man exists.³

Matters theological and ethical, as well as the existence of man, are all mainly dependent upon the will. On this point Donati is again very close to the Scotists.

In the penultimate argument Donati returns to the Aristotelian idea of *sensus communis* which we have seen in argument eight in support of the intellect. The criterion presented here for a superiority of something is self-existence, i.e., things which hold the principle of their own existence in themselves and are not dependent upon some external principle. Such things are regarded as more perfect, since their end is regarded as more noble.⁴ The example given is that of the five external senses, which are inferior to the internal common sense since they are dependent upon this internal sense for their perfection.⁵ This is compared with the intellect, which is in fact or in reality («re vera») inferior to the will, and, though it precedes the will, it is still dependent upon the will which is the queen of our soul.⁶

In the last argument in support of the will, Donati presents the relation between the will and *caritas*: from the will, which is the supreme power, arises the supreme virtue, which is *caritas*.⁷ The rest of this argument contains a praise of both the will and *caritas*.⁸

¹ *Ibid.* Notice that the words *adductio* and *vegetalis* which appear here are not classical. Cfr. the reference to Thomas in n. 2, p. 106.

² *Ibid.*, pp. 113-114. Cfr. n. 4, p. 92 and n. 3, p. 118.

³ *Ibid.*, p. 114. Cfr. the reference to Thomas in n. 4, p. 106.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* We have seen this image in nn. 4, p. 106; 3, p. 118; 1, p. 120.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

4. DONATI'S CONCLUDING REMARKS

Donati opens his concluding remarks by emphasizing that he has discussed the excellence of humankind, which is the excellence of the mind or the intellect and of the will.¹ These faculties of the soul are contrasted with «inanimatae suppellectilis possessio», because of which proper and true goods are neglected, and many people most unfortunately hold temporary things, which are not really their own, as more important than their innate faculties.² The final accord of the treatise is focused on the supernatural divine light upon which human dignity depends, and here it is contrasted even with the worldly powers which stood at the centre of the whole discussion, i.e. the intellect and the will, as part of an elegant rhetorical self-reference and critical account of the author regarding his own work.³

But what is the relation between Donati's three different accounts of human dignity? In other words, what is the relation between self-reflexivity or self-consciousness, the intellect, and the will? Self-reflexivity becomes both the condition through which man can make use of his best powers – the intellect and the will – and the instrument through which man becomes closer to God; thus, it is essential to both theology and ethics. In Donati's text there is a tension between two conflicting tendencies: on the one hand, to show the excellence of both the intellect and the will, and on the other, to show which of these powers in the human soul should be regarded as better or stronger. But Donati's contribution to the discussion of this issue is in presenting self-reflexivity as the key for proper use of the powers in the human soul, including both intellect and will. It is evident that Donati shows here greater awareness of the rich scholastic tradition than his teacher Ficino regarding the philosophical and psychological complexities of the intellect/will debate which had originated in the scholastic schools. In this regard, perhaps, he was more a student of Giorgio Antonio Vespucci, an important figure in Florentine intellectual history who joined the Dominicans at San Marco under the influence of Savonarola during the 1490s. Because of his untimely death, Donati cannot be regarded as a major influential figure; but nonetheless, his importance lies in the fact that he somehow bridged the gap between a humanist thinker like Ficino, and some contemporary scholastic thinkers like Vincenzo Bandello and Giorgio Benigno Salviati.

¹ *Ibid.*² *Ibid.*³ *Ibid.*, pp. 114-115.

ARISTOTELE FLAGELLO DEI *PHILOSOPHASTRI* NEL *DE PROVIDENTIA DEI* DI GIOVANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA

rita ramberti

SUMMARY

Giovanfrancesco Pico della Mirandola's treatise on providence (1508) characterizes the first phase of his thought, which was oriented towards a reflection on Christian dogmas through the correct use of philosophical exegesis, and opposed to its abuse in antagonism with the truths of faith. The identification of a pre-Christian theory of providence in the works of Aristotle seems, in this period, to suggest a philosophical alternative to both the *pia philosophia* of the Florentine Platonists and the Aristotelian naturalism of the universities. This 'third way' was meant to lead to an understanding of the continuity of the manifestations of the divine *Lògos* until their fulfilment in the Gospel.

LE circostanze della composizione del *De providentia Dei contra philosophastros* sono riepilogate nella dedica a Domenico Grimani, cardinale di San Marco e patriarca di Aquileia, al quale Giovanfrancesco Pico offre il trattato come una sorta di testimonianza dell'impegno a coltivare gli studi, nonostante le molestie della vita e della politica non gli lascino tregua.¹ A quest'impegno Grimani lo aveva caldamente invitato, in ragione dell'amicizia che lo legava alla famiglia Pico, come pure dell'interesse sincero che doveva provare riguardo alle sorti dell'eredità intellettuale di Giovanni Pico, della quale era il cardinale stesso partecipe per avere acquistato la biblioteca appartenuta al principe. La tenacia con cui Giovanfrancesco, due volte esiliato dalla Mirandola, compose e pubblicò i propri scritti in Italia e in Germania è espressione, in questa prima fase della sua produzione letteraria e filosofica, del proposito da lui perseguito di tener viva la missione intellettuale e spirituale consegnatagli dallo zio, a suo modo di vedere incompiuta nella realizzazione, ma ben definita nel progetto. Mentre allestiva l'edizione delle opere di Giovanni, Giovanfrancesco andava sviluppando e innestando

ritaramberti@libero.it

¹ Cfr. *Joannis Francisci Pici Mirandulae... Liber de providentia Dei contra philosophastros*, 1508, Suburbio Novi, Benedictus Dulcibellus Mangius exscrispsit, f. A 11r. Lo scritto fu riedito l'anno successivo a Strasburgo presso Johann Gruninger.

su quel lascito filoni di riflessione autonoma decisamente orientati dalla spiritualità savonaroliana. I nove libri *De rerum praenotione*, pubblicati nell'edizione strasburghese degli *Opera* di Giovanfrancesco,¹ dovevano completare il grande progetto polemico pichiano diretto contro i falsi saperi del tempo, avviato nelle *Dputationes adversus astrologiam divinatricem*. Nella netta distinzione stabilita tra la vera divinaque praenotio – contenuto della profezia direttamente comunicata da Dio, che è sola sicura fonte di verità – e le forme di conoscenza via via più distanti dal vero originario, è illustrato il principio portante di tutta la riflessione posteriore di Giovanfrancesco, già enunciato nel *De studio divinae et humanae philosophiae*, edito a Bologna nel 1497:

Nos autem humanam appellandam censuimus, tum quod humano ad Deum gradu promovet, hoc est, initio et adminiculis sensuum, tum quod paucula quaequam de Deo rimata est. Sacrae vero literae, quae divina philosophia vere nominatur, retrogrado procedunt ordine. Nam et a Deo exordiuntur, et in Deum finiunt, et semper de Deo loquuntur, nihilque pertractant quod ad ipsius cultum in hac vita, et in alia ad fruitionem non pertineat, nec humano ingenio comprehensae, sed revelatae divinitus, ut ad veram aeternamque sapientiam, quae nihil aliud est quam Deus, perveniremus.²

L'identificazione delle *sacrae litterae* con la *divina philosophia* segna lo scarto dalla tradizione pagana. Soltanto nello studio della Sacra Scrittura deve consistere per i cristiani la filosofia divina; il ricorso alle filosofie classiche per stabilire l'ambito e il metodo di una ricerca che trae origine da Dio e in Dio riconosce il suo oggetto e il suo fine, deve essere considerato un abuso e una forma d'idolatria. Oltre ad attirarsi la riprovazione morale da parte del buon cristiano, chi si applica allo studio filosofico in totale dedizione alle *humanae litterae* e nello spregio di quelle *divinae*, merita l'epiteto di *philosophaster*. Il termine compare nella lettera dedicatoria del *De studio*, indirizzata al cugino Alberto Pio da Carpi, a cui Giovanfrancesco annuncia il proprio impegno di mostrare «quantum divinae litterae sint expetendae, quantumque Philosophastri quidam exorbitent, qui eis contemptis humanas adorant, quibus si uterentur aliquo essent emolumento, cum abutantur magno detrimento non esse non possunt».³ L'attacco deciso, che ritorna undici anni più tardi nel *De providentia Dei*, ha già qui dichiarati apertamente gli stessi motivi e criteri del trattato posteriore. Quali personaggi storici debbano essere individuati dietro lo schermo del nome collettivo non è agevole dire; si può tuttavia ritenere che le accuse lanciate contro i *philosophastri* riecheggino le critiche rivolte dal Cardinal Bessarione a Giorgio da Trebisonda, estendendole a un gruppo di avversari accresciuto nel numero e nel potere di influenzare la cultura contemporanea, come fu quello, composito, formato

¹ Ioannis Francisci Pici Mirandulae... *Opera*, Strasbourg, Johann Kobloch, 1506-1507.

² G. PICO, *De studio divinae et humanae philosophiae libri duo*, in *Opera omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1557, p. 4.

³ Ivi, p. 1.

dai professori universitari di filosofia aristotelica. L'influenza di Bessarione, del resto, è notevole nel *De providentia Dei*, ove sono per gran parte riportate e discusse le posizioni del Cardinale niceno.

I *philosophastri* riappaiono nell'*Heroicum carmen de mysteriis Dominicae crucis*, compreso negli *Opera* del 1506-1507. Qui la scelta della forma poetica, reputata da Pico la più adatta a celebrare gli alti contenuti del Vero rivelato all'esperienza del credente, ben si confà alla narrazione delle apparizioni miracolose dei simboli della Passione attestate in quegli anni in Germania. Ma c'è da aspettarsi che tale scelta stilistica sia incompresa e calunniata dai *philosophastri*, pronti a manifestare la loro ignoranza intorno alle modalità di espressione del sapere filosofico antico, al quale pure pretendono di richiamarsi: essi paiono a Pico «ignari altissimos literarum locos, a prima antiquitate, metro concelebrari solitos», ma soprattutto «nec apud Platonem et Aristotelem satis diversati, quorum ab altero Epigrammata, ab altero etiam poëmata escussa sunt, ut ipsius artis poëticae praecepta reticeam». ¹ Cattivi cristiani, distanti dall'ideale di completezza della cultura umanistica per partito preso, quando non per pura ignoranza e, in definitiva, cattivi filosofi perché cattivi conoscitori degli autori dei quali fanno la loro bandiera, i *philosophastri* sono i portavoce presuntuosi di un sapere manchevole, pericolosamente fitti e accreditati a quel tempo. Essi sono il bersaglio fisso di Giovanfrancesco Pico, a partire dalle dichiarazioni programmatiche degli esordi, fino all'esplicazione più completa della posta in gioco e degli argomenti, svolta nei sei libri dell'*Examen vanitatis*.

L'apologia del Cristianesimo della quale s'incaricò il giovane Pico, fedele seguace di Savonarola, si configura sempre nei suoi scritti anche come apologia del modo corretto di fare filosofia. È tale, nel giudizio pichiano, solo un procedimento di pensiero che sappia discostarsi da ogni professione di appartenenza a una *secta*, e utilizzare criticamente il maggior numero possibile di strumenti storiografici e filologici. La cultura umanistica deve porsi da sé il proprio limite e, anziché cercare di rintracciare nella storia delle manifestazioni dello spirito umano un unico disegno sapienziale, deve esporre con piena competenza quell'avvicinarsi di discordie tra scuole avversarie e d'infedeltà entro una medesima scuola, che inficia il preteso progresso dei saperi umani. L'invito a coltivare l'erudizione in vista di un progetto culturale organico, del quale sono esempio gli studi di Giovanni Pico, appare perciò a Giovanfrancesco nient'affatto smentito dal monito che questi gli rivolse, affinché si dedicasse alla preghiera e alla lettura assidua delle Sacre Scritture, tralasciando quella delle «fabulae nugaeque poëtarum». ² In base

¹ G. PICO, *Heroicum carmen de mysteriis Dominicae crucis*, in *Opera omnia*, cit., p. 354.

² G. PICO, *Epistolarum liber I*, in *Opera omnia*, cit., p. 1271 («Ioannes Picus Miran. Io. Franciscus nepoti sal. in eo qui est vera salus», in data 15 maggio 1492).

a questo convincimento, Giovanfrancesco poté concepire la propria vocazione apologetica come proseguimento dell'opera dello zio, reindirizzata verso le stesse esigenze spirituali che anch'egli aveva avvertito nei suoi ultimi anni.

La riflessione sulle *humanae literae* e sulla filosofia umana, la cui utilità concreta è ammessa già nel *De studio*, purché si riconosca l'inessenzialità di questi saperi al raggiungimento del vero fine del cristiano,¹ arriva dunque a essere caldeggiata nella lettera prefatoria del *De providentia Dei*. Allo studio della filosofia classica hanno il dovere di dedicarsi, secondo Pico, quei rari uomini saldi nella fede, che sappiano opporsi senza incertezze a chi pretende di ricavare dalla lezione degli antichi argomenti in contrasto con la Rivelazione. Per contro, accostarsi a quelle letture è inutilmente rischioso per la maggior parte degli uomini, priva della preparazione necessaria ad affrontarne le difficoltà e vacillante sulla via della salvezza. Chi sia davvero versato negli studi filosofici, e li coltivi alla luce della propria fede, sa bene che nel pensiero pagano sussistono due nodi problematici senza possibilità di negoziazione con gli insegnamenti del Cristo: la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo e le conclusioni esegetiche di Averroè e di Alessandro di Afrodisia, confluenti nella posizione mortalista, pur senza precise affermazioni di Aristotele a supporto.² Fin dalle enunciazioni pedagogiche del *De studio*, Pico dichiara l'intenzione di riattualizzare il metodo storiografico usato dagli antichi Padri, che sottoposero al vaglio critico della loro fede militante le filosofie dei pagani, per rinvenire in esse un'eredità concettuale e metodologica strumentale alle proprie battaglie, fermo restando il rifiuto di ogni compromesso sul piano dei contenuti di verità. Vero è solo il Verbo comunicato nella Sacra Scrittura e nulla di quanto hanno trasmesso i maggiori sapienti pagani è in alcun modo comparabile ad esso. Il programma culturale di Pico assume ben presto i tratti di una difesa dell'unicità della Rivelazione, condotta attraverso una ricerca storica tanto vasta e accurata da appropriarsi sia delle tecniche logiche atte a comunicare quell'unica verità, sia dei termini di confronto su cui apprezzare la differenza incolmabile che la separa dalle dottrine umanamente concepite e propuginate nei secolari dibattiti intercorsi tra diverse scuole filosofiche.

Il ritorno di Pico all'apologetica cristiana comporta, fin dalle prime opere, il rifiuto del modello ficiniano della *pia philosophia*, come pure del concordi-

¹ Cfr. G. Pico, *De studio*, cit., I, 2, p. 7.

² «Ita quemlibet non esse gnavum ad humanam philosophiam literasque gentilium capessendas, temperandum ergo est a plurimis et sui buccaeque suae noscenda mensura. Multa quippe hominum genera tractare eas absque incommodo non possunt. Alii in fide vacillant, aut eius habitum adeo imbecillum habent et infirmum ut si ea adirent quae nostrae adversantur fidei facile decipulam incurrerent. Veluti rationes Aristotelis de motus aeternitate, Averrois de unitate, Alexandri de corruptibilitate intellectus» (ivi, I, 5, p. 16).

simo di ascendenza tomista, che s'imposero in filosofia dalla metà del Quattrocento al primo ventennio del Cinquecento. La maggiore apertura verso la tradizione platonica, nella misura della sua maggiore consonanza con i contenuti della Rivelazione, non comporta tuttavia da parte di Pico alcun coinvolgimento, sia pure strumentale all'apologetica cristiana, in difesa della superiorità teorica di Platone rispetto ad Aristotele. Sono ormai lontani, al tempo di Pico, i motivi delle controversie intercorse cinquant'anni prima tra detrattori e difensori della tradizione platonica. Il trattato *In calumniatorem Platonis*, composto dal cardinal Bessarione in risposta alla *Comparatio Aristotelis et Platonis* di Giorgio da Trebisonda, aveva concluso la questione della compatibilità tra i dogmi cristiani e la speculazione di Aristotele, preferita dal Trapezunzio a un platonismo germinatore di eresie e immoralità. Bessarione accostava le due tradizioni e ne minimizzava le differenze, pur nel mantenerle entrambe distinte dagli insegnamenti del Cristo.¹ Precisamente nel solco della critica bessarionea si colloca il travaglio di analisi dell'aristotelismo, di cui ben presto s'incaricò Giovanfrancesco Pico, protrahendolo fino all'attacco esplicito contro Aristotele e la sua scuola, cui sono dedicati i libri IV-VI dell'*Examen vanitatis*.

Pico si sentiva, però, soprattutto il continuatore e perfezionatore della prima apologetica cristiana, alla quale imputava il solo limite di essersi confrontata pressoché esclusivamente con il neoplatonismo imperante nelle scuole ellenistiche, molti secoli prima che le traduzioni latine derivate da quelle arabe portassero in Occidente il primato del pensiero aristotelico. Soltanto l'*Examen vanitatis* avrebbe presentato la definitiva rassegna delle *sectae* filosofiche del paganesimo e dei loro errori, avviata dai Padri della Chiesa e da Pico ripresa fedelmente dopo tanti secoli d'intiepidimento della battaglia intellettuale nel nome di Cristo. In quest'intervallo, secondo Pico, è prevalsa la seduzione esercitata dalle filosofie pagane, al punto che i migliori pensatori recenti hanno speso nello studiarle ogni talento, impegnandosi semmai a ricostruire le fila di una tradizione millenaria della comunicazione del Vero. Neppure il *Princeps Concordiae* è escluso dal sospetto di avere perseguito uno scopo illecito. Se non fosse stato impedito da una morte tanto prematura, sarebbe forse riuscito ad «Aristotelis et Platonis dogmata

¹ «Nam quoniam adversarius secundo volumine eum asserit, qui ad veritatem christianae religionis, et sanctae ecclesiae doctrinam propius accesserit, longe caeteris sapientiorum esse iudicandum, tum Platonem multo Aristotele inferiorem fecit, quia ille a doctorum nostrum sententia alienissimus esse, hic vero maxime cum his consentire videatur. Nos huius quoque rei contrarium plane, nisi nos animus fallit, ostendemus, et doctrinam Platonis magis quam Aristotelis nostrae religionis consentaneam esse demonstrabimus. Quod non ideo faciemus, quia Platonem aut existimemus, aut velimus ostendere christianum fuisse. Alienus enim uterque a nostra fide tam Plato, quam Aristoteles fuit» (*Bessarionis Cardinalis Niceni... In calumniatorem Platonis libri quatuor*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1503, II, f. 12r).

conciliare»; ma quell'altissimo esercizio avrebbe avuto un esito inutile, se non pericoloso, per la vita dei cristiani:

Mihi autem venit in mentem consentaneum magis esse, et utile magis, incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, ut patruus volebat. Sequi enim in hac re malo antiquos illos ex nostra fide Theologos qui in Gentium philosophos potius agendum duxere, et eorum excidenda dogmata, quam ipsorum ex dogmatis philosophari, nonnullorum more qui seculis posterioribus doctrinae studia percoluerunt, quanquam et inter hos fuerunt qui prioribus illis accesserint.¹

La storia della filosofia è per Giovanfrancesco storia della riflessione intorno al Vero rivelato e le due scuole maggiori dell'antichità hanno diritto anch'esse a un ruolo significativo nella rievocazione del processo delle manifestazioni di questo Vero soltanto perché, in qualche maniera, vi si sono accostate. Nei suoi scritti Pico rimanda più volte alla concezione della storia esposta nella *Cohortatio ad gentes* dello pseudo-Giustino, da lui reputata autentica, tradotta in latino e inserita nell'edizione del 1507 degli *Opera*, con il titolo *Admonitorius gentium liber*. Pur ribadendo l'incoerenza interna alle varie *sectae* filosofiche antiche e le loro contese incessanti, colui che, a giudizio di Pico, è il martire apologeta prospetta l'ipotesi secondo la quale agli insegnamenti mosaici – assai più antichi di ogni altro sapere acquisito dall'umanità – abbiano attinto i massimi sapienti pagani, da Orfeo e Omero, via via fino a Platone. Tutti costoro avrebbero infatti soggiornato in Egitto, cioè là dove quegli insegnamenti erano stati originariamente raccolti e trasmessi dalla tradizione sacerdotale.² L'ipotesi è accolta con convinzione nel *De providentia Dei*, ancor prima che nell'*Examen vanitatis*. Nell'opera maggiore Pico rintraccia proprio in questa spiegazione i motivi basilari del proprio rilancio dell'apologetica contro quelli che altrove ha schernito con l'appellativo di *philosophastri* e che ora definisce senza ambiguità come «qui plures ipsi haerent Aristoteli quam Evangelio, et qui in eius voluminibus evolvendis, votum vitae tempus, melioribus officiis tribuendum, tanquam fini ultimo veritatis inveniendae devovuerunt». Le concessioni alla filosofia umana presenti nel *De studio* diventano nell'*Examen* riconoscimento di una qualche verità adombrata negli insegnamenti di Aristotele – non già della tradizione aristotelica *in toto* – e derivata pur sempre dall'unico Vero originario:

quanquam excipio in Aristotele quaequam veritate (uti arbitror) fulta, nec aliis etiam ignorata Philosophis, eaque a Deo esse decerno, naturalis et largitore, et illustratore luminis, atque aliqua non solum vera, sed longe praeclarissima non ambigo, forte ta-

¹ G. PICO, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*, in *Opera omnia*, cit., 1, 2, pp. 738-739.

² Cfr. *Iustini philosophi et martyris Admonitorius gentium liber*, Ioanne Francisco Pico, *Mirandulae domino, interprete*, in G. PICO, *Opera omnia*, cit., pp. 341-342.

men non eius inventa dicerem, sed a Platone, et Pythagoreis qui Mosaica in Aegypto didicere derivata.¹

La dottrina pichiana del procedere storico del vero, non nel senso progressivo proprio dell'aristotelismo, ma nel senso della derivazione di forme depauperate di verità da un'unica fonte antichissima verso la quale è necessario risalire, ripropone le affermazioni dello Pseudo-Giustino, ma, evidentemente, anche le convinzioni storiografiche di Giovanni Pico e di Marsilio Ficino, riassunte nel detto di Numenio, che soprannominò Platone «il Mosè parlante attico».² Per il Pico dell'*Examen vanitatis* Aristotele chiude la lunga processione dei filosofi entrati in contatto con la verità rivelata. Tanto distante dalla fonte originaria, il Filosofo non merita affatto un apprezzamento maggiore di quello che spetta ai suoi predecessori.

In apertura del *De providentia Dei* Pico ricorda che l'ultimo degli antichi sapienti a portare in Occidente un barlume del «radium veritatis» fu Platone, di ritorno dal suo viaggio in Egitto. Ben presto però la via illuminata da quel raggio si diramò in molti sentieri aberranti. «Pravi mores» e «protagorea caligo» indussero a dubitare di quanto Platone aveva tramandato sulla natura della divinità e sul suo rapporto con le *res humanae*, tema che per gli antichi conteneva la radice dello «studium sapientiae». Coloro che finalmente furono rischiarati dall'«evangelica lampas» poterono opporsi agli errori di Epicuro, di Diagora e di Teodoro cirenaico, e affermare di nuovo la natura provvidenziale di Dio, che ha cura delle creature modellate a sua immagine e somiglianza. Di recente, scrive Pico, il dubbio è ritornato, e in forma più pericolosa, perché celato dietro i tecnicismi dell'esegesi che vuole ascrivere Aristotele al novero di quanti si sono persi nell'errore di quell'antica e ricorrente *caligo*. I nuovi negatori della provvidenza non soltanto si oppongono agli insegnamenti della Chiesa e, in filosofia, a Platone e agli stoici, che introdussero il concetto di ordine provvidenziale: i *philosophastri* contemporanei di Pico, secondo i quali «dei providentia [...] ab Aristotele et Averroë dissentit», sono, senza nemmeno accorgersene, in contrasto con l'autorità aristotelica che sostengono di onorare.³ Per convincerli del loro duplice errore, Pico suddivide la propria trattazione in una direzione apologetica e in una correttiva. Nella prima parte del trattato scende sul terreno avversario e ricorre ai *testimonia* di Aristotele-Averroë, cominciando dalle opere politiche e morali per passare a *Metafisica* e *Fisica* e, infine, a tutti i luoghi del *corpus aristotelicum* dove si tratta, o semplicemente si accenna ai problemi

¹ G. PICO, *Examen vanitatis*, cit., IV, *Prooemium*, p. 1014.

² Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, in IDEM, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 170-172; M. FICINO, *Theologia Platonica, de immortalitate animorum*, in IDEM, *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, I, xv, 4, p. 394.

³ Cfr. G. PICO, *De providentia*, cit., *Prooemium*, f. A IIII^r-v.

teologici e antropologici connessi con l'esperienza religiosa. Grazie a una scrupolosa lettura filologica dei testi, Pico sa di poter dimostrare ai cattivi peripatetici del suo tempo

Aristotelem ipsum Stagiritem peripateticorum principem litterarum monumentis tradidisse deum humana curare, et alienum ab hac sententia non fuisse Averroem, Arabem lingua, Cordubensem patria quem proximus sue inscitiae et impietatis patronum fecerunt.¹

Nella seconda parte, esaurito il compito apologetico-persuasivo, si tenta una dimostrazione *rationibus*, non *testimoniis*, dell'esistenza di un ordine predisposto, e la si correda di un *excursus* storico-linguistico che raccoglie tutte le varianti ricorrenti nella letteratura antica (fato, necessità, fortuna, nemesi...), anticipazioni imperfette del termine pienamente significativo di provvidenza, cui i «nostri theologi» allegheranno i significati particolari di *vocatio*, *praedestinatio* e *praescientia*. Una volta compresa a fondo l'appartenenza di questi concetti al dominio sommo della provvidenza, si vedrà che la libertà dell'arbitrio non è affatto perduta nella consequenzialità delle leggi dell'ordine divino, al punto di non poter «in alterutram partem inclinare, et eo quod malit aperte decernere». La provvidenza cristiana non dev'essere confusa con il principio universale e anonimo del «necessarius causarum ordo», che è poi incoerente tentare di circoscrivere appellandosi al «casus» o alla «temeritas fortuita». Nel teorizzare una necessità limitata alle leggi di natura, alcuni filosofi finiscono per incorrere in un errore opposto, ma non meno grave di quello di chi nega la provvidenza.²

Solo dopo aver provato la scorrettezza delle argomentazioni che conducono a escludere la cura di Dio dal mondo, Pico potrà passare a saggiare la validità anche filosofica dei contenuti della fede rivelata, le invincibili «arma providentiae». Di queste armi si equipaggerà nella seconda parte del trattato, dove esse risulteranno di gran lunga superiori a quanto messo in campo dagli «hostes providentiae», quelle erronee interpretazioni di Aristotele e Averroè, tanto deboli da disfarsi al primo assalto, come uno scudo «male fabricatum». Per cominciare, Pico si serve del 'vero' aristotelismo a mo' di «flagellum», da brandire contro coloro che vaneggiano su una *philosophia humana* scorrettamente intesa e comunicata con circospezione per timore di giuste condanne, nella certezza di avere la meglio anche in questo primo scontro leggero, in attesa che le armi potentissime della *philosophia divina* sbaraglino tutti gli argomenti di così vile portata.³ La prima parte del *De*

¹ Ivi, *Prooemium*, f. A IIIr.

² Ivi, ff. A IIIr-A IIIV.

³ «Hoc autem non ideo mihi faciendum existimavi, quasi veritas ipsa testimonio indigeat Aristotelis et Averrois qui nec illam sincaere contemplati, sed ut ii qui cum providentia pugnant, et eius iaculis obiciunt scutum de Averrois et Aristotelis pelle, male fabricatum agnoscant, discantque de ea fieri commodius posse flagellum ad caedendos hostes providentiae.

providentia Dei è presentata dunque come un cimento preliminare, ma già molto efficace in difesa della vera filosofia, siano umani oppure divini i suoi strumenti e i suoi oggetti. Ultimo derivato dal primo Vero, il vero filosofico può a buon diritto essere esaminato con il lume puro dell'intelletto di cui Dio ha dotato gli uomini, quando questo lume non sia offuscato da fini secondari e non rischi perciò di equivocare sui contenuti che indaga:

Itaque in primis ostendemus eos, qui dei providentiam negant, non modo sacris adversari litteris, et ab omnium gentium, quae de ea generatim quoquomodo statuerunt sententia discedere, sed etiam ab Aristotele et Averroe dissentire, quorum domata quae maxime sibi illi favere putabant contra se maxime sententiam tulisse palam fiet. Adiciemusque, frustra peti ab Aphrodisiensi Alexandro, robur et vires fovendae impietati.¹

Lungo l'intero trattato Aristotele e Averroè sono accorpati in un'unica autorità. Il Commento di Averroè chiarisce i passi aristotelici non esaustivi o enigmatici riguardanti la natura divina e toglie così dall'imbarazzo che si prova a costatare la *smikrologhia* di Aristotele, già denunciata da Teodoreto di Ciro, proprio per quanto attiene al tema della provvidenza.² Ad altre opere di Averroè, principalmente alla *Destructio destructionis*, Pico ricorre spesso per trovare ulteriori puntelli alla lettura 'pia' di Aristotele, di cui dà prova in questo scritto. Ben diverso trattamento sarebbe stato riservato al pensiero arabo nell'*Examen vanitatis*, la cui redazione cominciò poco dopo la pubblicazione del *De providentia Dei*. L'*Examen* prende di mira soprattutto Averroè, molto reputato «ab imperitis» e invece inaffidabile per essere troppo distante nel tempo da Aristotele, e per avere preteso di illustrare testi che conobbe solo nella distorsione delle traduzioni arabe. E dunque è di nessun peso, si legge nell'*Examen*, la convinzione del Commentatore, che credette «non esse a mille et quingentis annis inventum cuiusquam momenti errorem in Aristotelicis literarum monumentis». ³ Ancora, la distinzione mantenuta nel trattato del 1508 tra la posizione di Averroè e quella di Alessandro di Afrodisia rispetto al problema della provvidenza esprime ragioni polemiche diverse da quelle dell'*Examen*, ove i due pensatori sono accomunati a causa dei loro travisamenti della dottrina aristotelica dell'anima, di per sé oscura, e tuttavia non riducibile né agli esiti dell'alessandrismo, né a quelli dell'averroismo:

Quod ubi perspexerint fieri poterit facilius, ut aut hiscere non audeant et garrere in angulis, in foro enim et plateis ut caveant publica poena satis effecit, aut nobiscum quod optabilius multo sentientes, armis providentiae succumbant» (ivi, *Prooemium*, f. A IIIV).

¹ *Ibidem*.

² Cfr. ivi, 7, f. C IIIR; TEODORETO DI CIRO, *Graecarum affectionum curatio*, ed. J. Raeder, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1904, pp. 2-3.

³ G. PICO, *Examen vanitatis*, cit., IV, 5, p. 1038; cfr. Aristotelis *De physico auditu libri octo...*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Juntas, 1562, vol. IV, p. 5ra-b).

Ubi quam diverse ab Alexandro et Averroë sit intelligendus aperitur, quando ille mortalem, hic unicum ab eo doceri intellectum contendit. Uterque vane, uterque impie, nec desunt nostra tempestate qui blatterent eorum opinionem saltem secundum philosophiam veram esse, quasi Averrois et Alexandri schola sit universa philosophia, et quasi verum possit esse adversum vero, quorum errorem etiam nuper Leo decimus Pontifex Maximus in Laterano concilio condemnavit.¹

Anche nell'*Examen* Pico ribadisce che la difesa dei principi della fede include la difesa del vero filosofico. È dubbia la sua partecipazione fisica, rievocata in chiusura del brano qui citato, alla sessione del Concilio che nel gennaio 1513 portò alla promulgazione della bolla *Apostolicis regiminis*, ove s'ingungeva a tutti quanti insegnavano ed esponevano la filosofia pagana di dimostrare sempre, ogni volta riconoscessero una deviazione dagli insegnamenti della fede, la verità di questi ultimi, servendosi di tutte le armi argomentative offerte dalla filosofia. Esplicita in quel documento era poi la condanna delle soluzioni alessandrista e averroista, che asserivano, rispettivamente, la natura materiale e unica dell'anima intellettuale.² È certo, d'altro canto, che Pico dedicò alla definizione filosofica della posizione di Aristotele sul problema dell'immortalità un'opera specifica, costruita in forma di commento esteso al libro terzo del *De anima*.³ Altrettanto certa è in questo passo l'eco della polemica ficiniana contro le due *sectae* dei peripatetici che hanno occupato l'intero mondo, riferita nel proemio alla traduzione del 1492 delle *Enneadi* di Plotino. Ficino denuncia risolutamente che alessandristi e averroisti, «utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse».⁴

Restituire l'autentico Aristotele, con l'aiuto dell'erudizione umanistica e contro le deviazioni interpretative, applicandosi innanzi tutto a indagare il suo pensiero sui due temi centrali della vita cristiana – lo stato futuro dell'anima separata e la provvidenza – non fu un proponimento originale di Giovanfrancesco Pico. La vasta e serrata opera di difesa del solo vero e originario sapere, condotta coerentemente fino all'*Examen vanitatis*, attesta

¹ G. PICO, *Examen vanitatis*, cit., I, 14, p. 781.

² Cfr. G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, Welter, 1901-1927, t. 32, col. 842; D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1939; CH. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXI, 1970, pp. 161-178; C. VASOLI, *Gianfrancesco Pico e l'Oratio de reformatandis moribus*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olschki, 1998, pp. 229-231.

³ G. PICO, *De animae immortalitate digressio*, Bologna, Hyeronimus de Benedictis, 1523. Come il *De providentia*, anche questo trattato, compiuto verso il 1514, espone il 'vero' Aristotele contro le aberrazioni degli esegeti.

⁴ M. FICINO, *In Plotinum*, in *Opera*, cit., II, p. 1537.

il totale allineamento di Pico con le decisioni del V Concilio Lateranense in materia di disciplinamento degli studi filosofici. Nel *De providentia Dei* si osservano tuttavia importanti peculiarità rispetto al resto della produzione pichiana. La contrapposizione tra Alessandro di Afrodisia e Averroè sull'esegesi del concetto aristotelico di provvidenza, assieme a una più accomodante proposta di spiegazione della *smikrologhia* di Aristotele sono due elementi da tenere ben presenti al fine di comprendere le motivazioni della composizione del trattato. Sembra piuttosto chiaro che queste motivazioni furono di ordine filosofico, in senso tecnico, prima che ispirate, come di consueto, dai doveri dell'apologetica cristiana. Il *De providentia* rappresenta dunque uno snodo importante su cui riflettere per contribuire ad aggiornare l'interpretazione evolutiva, sostenuta da Charles B. Schmitt, secondo la quale allo studio annoso e meticoloso di Aristotele e dei suoi commentatori, compresi quelli di recente riscoperti (Simplicio e Filopono, su tutti) Pico sarebbe stato stimolato in gioventù da un'autentica ammirazione, testimoniata nel trattato *De imaginatione*, edito nel 1501. Attraverso un distacco progressivo da queste prime posizioni, egli sarebbe approdato alla critica sistematica dell'aristotelismo, infine ritenuto l'espressione per eccellenza di una verità che si pretende tale ed è invece quanto di più remoto, per ragioni storiche e teoriche, dall'unico Vero rivelato dal Cristo.¹

Nella prima parte del *De providentia Dei* il capitolo settimo è dedicato a una risoluta difesa di Aristotele, contro «qui non vere et ex animo, sed ficte metuque sacerdotum loquuntur Aristotelem et Averroem autumant».² Nei capitoli precedenti Pico ha elencato ogni pur minima testimonianza di Aristotele, quasi sempre prodotta anche nell'originale greco, utile a mostrare in maniera rigorosamente filologica che il Filosofo sostenne l'esistenza degli dei e la loro cura verso gli uomini. Il lungo esame inizia dai testi che trattano *de moribus*, ove la perfezione esemplare della vita contemplativa divina è intesa come sublimazione filosofica del culto verso gli dei, che non avrebbe alcun senso se non si ammettesse un loro rapporto con l'umanità; si snoda poi attraverso la politica e la filosofia prima, imperniata sul modello del governo divino, definito da Teofrasto «θεία τῶν πάντων ἀρχή»;³ passa a

¹ «The bulk of Gianfrancesco's critique of "pagan philosophy" was directed toward Aristotle merely because the Peripatetic philosophy was dominant in the West. If it had been, through historical accident, another of the non-Christian philosophies, his attack would have been directed primarily toward that philosophy» (C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit. p. 63; cfr. ivi, pp. 3, 57); cfr. M. MUCCILLO, *La dissoluzione del paradigma aristotelico*, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 508; EADEM, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo* (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola), in *La mente, il corpo e i loro enigmi: saggi di filosofia*, a cura di G. Coccoli et al., Roma, Stamen, 2007, pp. 11-35.

² G. PICO, *De providentia*, cit., 7, f. C iir.

³ Cfr. ivi, 1, f. A vir; cfr. TEOFRASTO, *Metaphysica*, ed. H. Usener, Bonn, 1890, 46, 15.

considerare le notizie biografiche ricavabili da Simplicio, che riconobbe ad Aristotele il culto sincero degli dei e la fede nella loro attività assidua e benigna sul mondo; allega le notizie riguardanti l'esistenza di un trattato *De natura deorum*, o meglio *De effectibus dei*, che doveva concludere la raccolta della *Metafisica*, e che secondo San Tommaso era andato perduto «temporis iniuria»;¹ conclude quindi con una disamina della dottrina aristotelica della causalità, che muove dal ben poco detto nel secondo libro della *Fisica* sui concetti di fortuna e caso, cause *per accidens* secondo Aristotele, e sottostanti alla categoria della causa finale, in cui consiste la regola suprema della natura, come conferma il *De partibus animalium*, e come Averroè spiega *apertis verbis* nel commento 80 a *Fisica* II: che la natura agisca in vista di un fine, egli scrive, è «per se manifestum». ² A margine di quest'affermazione, Pico crede di poter dedurre che la natura secondo Aristotele e Averroè sia il «medium praecipuum, quo Dei curam ad res usque imas pertingere probari possit». A questo punto può anche affermare che la contingenza non è affatto posta in dubbio da Aristotele-Averroè, poiché, secondo il loro insegnamento,

Dei cognitio quamquam necessaria, rebus tamen universis non inferat necessitatem, nec subvertat omnia quae (ut dicunt *neoterici*) contingenter, secundum variarum causarum naturam evenire dicimus. Namque ipsa Dei cognitio rerum inferiorum naturam non labefactat, aut destruit, quemadmodum nec ars architectonica iis artibus quas habet suppositas, naturam, aut operandi modum immutat, quare quod novit futurum est inferiorum causarum servata non destructa natura. ³

I *neoterici*, filosofastri che si credono esegeti acuti per essere un poco imbevuti di filologia, sono del tutto fuori strada quando si appoggiano proprio ad Averroè come all'*auctoritas* del loro «impium crimen»: i molti luoghi in cui il filosofo arabo ha esposto una dottrina della provvidenza affine a quella dei cristiani non lo assolvono però dall'aver sostenuto «illa de animae unitate sententia merito detestanda», che lo condanna ad essere posto «inter impios [...] proprie exacteque [...], alioqui Dei providentiae memor». ⁴

Pico non può tuttavia fingere che dai testi qui elencati si possa trarre una prova solida dell'esistenza di una teoria della provvidenza in Aristotele e

¹ Cfr. G. PICO, *De providentia*, cit., 2, ff. Avir-Bir; SIMPLICIO, *In Physicorum libros quattuor posteriores*, VIII, 10, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. H. Diels, Berlin, 1895, p. 1363, 8-10; Idem, *In Aristotelis De caelo*, I, 8, in *Commentaria*, cit., ed. I. L. Heiberg, pp. 271, 29-46; TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, I, 38.

² G. PICO, *De providentia*, cit., 5, f. Bvr; cfr. ARISTOTELE, *Physica*, II, 5, 196b, 15-197a, 35; IDEM, *De partibus animalium*, I, 1, 639b, 14-21; AVERROÈ, *Aristotelis De physico auditu*, cit., p. 78vb-79ra.

³ G. PICO, *De providentia*, cit., 5, ff. B vr, B vir. La fonte di questa tesi è AVERROÈ, t. c. 18 (ma Pico riporta t. c. 19) a *Metafisica* XII, che tratta delle forme generate della materia, contenute originariamente nella mente divina, come «artes plures» sono contenute «in arte quapiam universali» (cfr. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, in *Aristotelis Opera*, cit., vol. VIII, p. 305v, b).

⁴ G. PICO, *De providentia*, cit., 5, f. B vir.

cerca spunti tra le fonti dossografiche per dimostrare che, almeno in merito alla concezione della provvidenza, Aristotele non si è discostato dai «Platonis dogmata» nel ritenerla estesa al genere umano, e all'individuo, oltre che alla specie.¹ Da queste fonti si possono trarre informazioni sulle opere perdute nelle quali Aristotele trattava estesamente l'argomento, prima fra tutte quel *De natura deorum* che Cicerone diceva di avere visto con i propri occhi.² Giovanfrancesco esibisce la propria autorevolezza di esegeta nel rinviare al *De mundo ad Alexandrum*, che egli stesso ha tradotto in latino e che crede, come già Giovanni Pico, Bessarione e, ancor prima, Giustino, opera autentica di Aristotele, qui ampiamente citata nell'originale greco, al fine di evidenziare i luoghi in cui appare manifesta l'adesione alla cosmologia e alla teologia platoniche, derivate dai «veterum dogmata». Pico può quindi concludere che Aristotele a sua volta sostenne «Deum omnium habere principia, medium et finem, eundemque Deum cum bonis foelicitatem, tum iis qui divinae desertores legis habentur poenas impertiri» e ribadire così la connessione tra la dottrina della provvidenza e quella dell'immortalità dell'anima. Entrambe trovano a loro sostegno validi argomenti filosofici nelle parole dello Stagirita, purché siano recepite in maniera puntuale e non tendenziosa.³

Il capitolo settimo prosegue nella raccolta di altre conferme storiografiche dell'attendibilità di quanto si è potuto desumere dalle pagine aristoteliche a favore della provvidenza. Sulla fuga di Aristotele in Calcide e in Macedonia, provocata, anche secondo Bessarione, dal timore di essere accusato di empietà dagli ateniesi,⁴ Pico suggerisce una spiegazione inconsueta, in linea col proprio intento apologetico. Mentre Bessarione presenta un parallelismo con le vicende di Platone, che sarebbe fuggito in Sicilia dopo la morte di Socrate, «ne Atheniensibus occasionem bis in philosophia peccandi praeberet», e sospetta che Aristotele abbia disseminato argomenti a sostegno dell'esistenza della divinità e della sua cura del mondo esclusivamente «metu cicute», Pico tenta piuttosto di provare che la concezione aristotelica della provvidenza, oltreché storicamente plausibile, è teoricamente superiore a quella platonica. Se infatti si deve credere a un'accusa subita per empietà, essa non fu

causa verae impietatis, quae unius neget providentiam Dei, quoniam scilicet illam asseverat, sed ob falsi nominis impietatem, fictos contemnentes deos, non in libris sed in auribus discipulorum, qui essent rite initiati. Quae potius est dicenda religio, quia perfidus daemonum cultum eruitur, et damnantur lites, bella, coedes, adulteria,

¹ Cfr. ivi, 6, f. C IV; DIOGENE LAERZIO, *De vita et moribus philosophorum*, v, 32.

² Cfr. G. PICO, *De providentia*, cit., 6, f. B VIV; cfr. CICERONE, *De natura deorum*, I, 33, con riferimento al libro III del *De philosophia* aristotelico.

³ G. PICO, *De providentia*, cit., 6, f. C I r.

⁴ Cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., III, 4, f. 33r.

puerorum amores, quae diis publice in templis adscribebantur, et ab Aristotele non credebantur.¹

Aristotele scrisse poco sulla provvidenza, poiché diversamente avrebbe superato il maestro, che molto ne scrisse in termini concilianti con i culti politeisti: la purezza teorica del discorso aristotelico avrebbe svelato la vacuità delle superstizioni pagane. Per non avere saputo emanciparsi da questa vacuità, Platone fu fatto oggetto di dura critica da parte di Sant'Agostino. La famigerata *smikrologhìa* di Aristotele, disapprovata dai Padri apologeti, arriva dunque a essere interpretata da Pico non tanto come attitudine di sottrarsi ai problemi di maggiore portata per rifugiarsi nelle questioni secondarie, ma come brevità prudenziale che allude a un discorso improponibile a chi non abbia rifiutato i falsi dèi.

Quella chiarezza teoretica che Aristotele non ha potuto esprimere sul tema della provvidenza si riscontra invece in Averroè, il quale ne parla «et crebro et clare», senza dare credito al sospetto avanzato a sproposito dai *philosophastri*, di avere scritto «de providentia» solo «metu antistitum Maometanae perfidiae».² Chiarezza e profondità mancano invece all'elaborazione di Alessandro di Afrodisia, il quale, accecato dalle tenebre, non seppe scorgere la concezione della provvidenza «coruscantem ex Aristotelis verbis», ma finì per fare torto ad Aristotele, a se medesimo e, ancor più, alla verità. Dal confronto dei testi di Aristotele-Averroè con i passi del *De fato* alessandro riportato nel *Contra calumniatorem* di Bessarione, Pico ricava una confutazione di Alessandro che crede inoppugnabile e che pone nel capitolo decimo e ultimo della prima parte, tutta filosofica, del *De providentia*.³ In Alessandro non si trova nulla che giovi all'apologetica della vera filosofia, poiché egli non soltanto proclamò la materialità dell'anima umana, ma negò l'estensione della provvidenza aristotelica alle *res humanae*, oltre la specie fino all'individuo. In Aristotele-Averroè, per contro, si può riconoscere «rationibus» che Dio è causa prima efficiente di ogni individualità, se solo si consideri che nel libro XII della *Metafisica* e nel *De mundo* Dio è definito «πάντων αὐτὸς αἴτιον ὢν».⁴ A Pico sembra dunque aberrante che Bessarione non si faccia scrupolo di appiattare la vera opinione di Aristotele su quella di Alessandro, in ragione del fatto che, a suo avviso, non trovandosi pronunciamenti espliciti di Aristotele sulla provvidenza, «nemo [...] sit qui libros Aristotelis vel diligentius indagarit, vel exquisitius ac certius exposuerit». Nel formulare questo giudizio, il Cardinale non ha rispettato

¹ G. PICO, *De providentia*, cit., 7, f. C IIv; cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., III, 4, f. 33r; I, 1, f. 12r.

² G. PICO, *De providentia*, cit., 7, f. C IIir.

³ Cfr. ivi, 10, f. D Iir; BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., II, 8, ff. 24v-25r.

⁴ Cfr. G. PICO, *De providentia*, cit., 9, ff. D Ir-D Iv; ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 6, 1072a 15-18; IDEM, *De mundo*, 7, 401 a, 26-27.

il metodo rigoroso al quale dichiarava di attenersi e ha proceduto, invece, «parum explore».¹

Pico ha tratto dichiaratamente tutte le sue conoscenze del *Peri heimarmènes* alessandro dalle citazioni di Bessarione, che per primo ne segnalò l'importanza ai fini della comprensione del pensiero aristotelico. Soltanto nel 1516, otto anni dopo la pubblicazione del *De providentia Dei*, Girolamo Bagolino avrebbe reso disponibile il trattato di Alessandro in traduzione latina e l'avrebbe presentato come la difesa aristotelica ufficiale del libero arbitrio contro il necessitarismo stoico e astrologico.² Dall'impostazione concordistica aristotelico-cristiana di Bagolino erano assai distanti i propositi apologetici di Pico, che non perdonava neanche al proprio illustre zio di essersi espresso favorevolmente sui pregi della filosofia dell'Afrodisiense.³ Una delle massime autorità riconosciute nell'insegnamento universitario della filosofia naturale, i cui protagonisti erano sempre più interessati alla soluzione esegetica mortalista, meritava di essere rigettata *in toto*. Quella *caligo* che impedì ad Alessandro di scorgere in Aristotele i lineamenti del vero concetto di provvidenza offuscava ormai lo sguardo dei *philosophastri*, incapaci di vedere che la provvidenza divina, appena delineata da Aristotele e definita concettualmente dai teologi cristiani, è altro dalla necessità di natura e coesiste con il libero arbitrio umano, cui è riservato anche nella mente di Dio uno statuto di contingenza. Come Bessarione, Pico negava la conciliabilità della filosofia pagana con i dogmi del cristianesimo; diversamente da lui, contestava la validità teorica di soluzioni empie come quella di Alessandro, che pretende di garantire la possibilità dell'esistenza del libero arbitrio a prezzo di imporre limiti alla necessità universale aristotelicamente intesa, cioè all'ordine armonico imposto da Dio al mondo in tutte le sue parti, senza eccezione per l'individualità umana.

La soluzione alessandrea tuttavia prevalse, in quanto espressione della *peripatetica libertas*, che afferma la peculiarità umana entro una natura domi-

¹ «Conabor ostendere eos qui Platonis disciplinam sequuntur sibi que persuasum habent, nihil ab Aristotele de providentia dici, parum explore de hoc philosopho iudicare» (G. PICO, *De providentia*, cit., 10, ff. D IIv-D IIir; cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., II, 8, ff. 24r-25r).

² «Quod ambiguitates plures perquam difficiles atque insolubiles nodos explorat, enucleat, discutit, quodque veritatem ipsam fidei et Religioni Christianae consentaneam aperit validissimisque et evidentissimis argumentis confirmat, tuetur, et ut prosequamur hortatur.» (*Hieronymi Bagolini Veronensis In interpretatationem Alexandri Aphrodisi de fato praefatio...*, Veronae, 1516, f. 3r).

³ «Ut hinc certe fatear me satis non intelligere quid omnino senserit Ioannes Picus patruus, cum philosophiam Alexandri constantem et doctam appellaverit. In qua tot mendacia, tot varietates impietatesque deprehendimus et in rebus tanti discriminis» (G. PICO, *De providentia*, cit., 10, f. D IIiv).

nata dalle leggi della necessità.¹ Sul versante degli sviluppi speculativi contemporanei, poi, divenne ben presto ineludibile la difficoltà di difendere la dottrina boeziano-tomista della coesistenza del libero arbitrio con le immutabili disposizioni divine. Negli anni in cui Pietro Pomponazzi investigava dal punto di vista della *philosophia naturalis* il rapporto fato-libero arbitrio-providenza-predestinazione, Giovanfrancesco Pico preferì dedicarsi a contestare la vanità e l'incoerenza della filosofia.² Aveva preso atto della scarsa incidenza della propria esegesi aristotelica sia sul rinnovamento dell'apologetica, che aveva intanto piegato verso il concordismo di ascendenza tomista, sia sulla riforma della riflessione filosofica, da lui vivamente auspicata al tempo in cui redasse il *De providentia*, in alternativa all'atteggiamento esclusivista nei riguardi delle dottrine di fede, diffuso fra gli aristotelici del suo tempo, come pure al progetto ficiniano della *pia philosophia*. Nel giro di pochi anni lo scopo di Pico sarebbe divenuto quello di demolire, secondo il metodo di Sesto Empirico, la presunzione di verità delle filosofie pagane. La parte più cospicua dei suoi attacchi sarebbe stata riservata all'aristotelismo, che nel *De providentia* aveva tanto minuziosamente analizzato, con l'intento caparbio di redimere i *philosophastri*, sedicenti seguaci di Aristotele, ma in realtà suoi infedeli e presuntuosi epigoni, e di ricondurli, attraverso i veri insegnamenti di Aristotele, alla sola Verità della filosofia divina.

¹ Cfr. G. NAUDÉ, *Quaestio iatrophilologica de fato, et fatali vitae termino*, Lugduni Batavorum, ex off. I. Maire, 1639, pp. 56-57.

² In quello stesso 1520, anno della prima edizione a Mirandola dell'*Examen vanitatis*, Pomponazzi completa a Bologna il testo del *De fato* e lo avvia a una vasta circolazione manoscritta.

TESTI E DOCUMENTI

LIBER DE INVENTIONE AETERNI MOTORIS (DE REBUS NATURALIBUS LIBER V)

GIACOMO ZABARELLA

Edición de José Manuel García Valverde

SUMMARY

One of the most important motives behind Giacomo Zabarella's *De rebus naturalibus* (published posthumously in 1590) was the attempt to free the study and the investigation of nature from the grip of any form of tutelary force other than that of natural reason. More precisely, in the fifth book of his work, entitled *Liber de inventione aeterni motoris*, Zabarella maintains that the natural philosopher may legitimately conclude that an unmoved mover exists, but he can know nothing about its essential nature that goes beyond its intimate connection with the movement of the universe.

NOTA PRELIMINAR

EL propósito de Giacomo Zabarella de presentar una enciclopedia unitaria del aristotelismo tenía como uno de sus incentivos principales la labor de desentrañar con rigor y claridad el verdadero objeto de estudio de la ciencia natural. En esta tarea Zabarella coincidía con Pomponazzi en la afirmación de que había que dejar a un lado el dogma religioso, cuya veracidad y superioridad se reconocía de antemano, para ceñirse únicamente al ámbito sobre el que puede aplicarse la razón natural. Este deseo de aislar el estudio de la naturaleza de cualquier injerencia externa es trasladado igualmente por parte de Zabarella a la relación entre la ciencia natural y la metafísica. Aquí también se busca una clara y nítida línea divisoria entre aquello que es legítimamente objeto de una ciencia y aquello que lo es de la otra. Un momento clave de esta búsqueda lo tenemos en el breve pero importante *De inventione aeterni motoris*, el libro quinto del *De rebus naturalibus*.¹ En

jvalverde13@us.es

¹ Pese a que el *De rebus naturalibus libri xxx* apenas si pudo ser concluido por su autor (la carta dedicatoria dirigida al papa Sixto V está fechada el 28 de septiembre de 1590, pocas semanas antes de su muerte), su trayectoria editorial refleja de manera clara la enorme influencia y la gran acogida que tuvo en Italia y fuera de Italia, especialmente en Alemania. Fue, en efecto, póstumamente publicado por partida doble en 1590: en Venecia por el editor Paolo Meietti, y en Colonia por parte de Giovanni Battista Ciotti. El mismo Ciotti editó por segunda vez el libro en 1594, también en Colonia. En esta misma ciudad apareció una tercera edición en 1597 a cargo de Lazarus Zetzner, quien posteriormente financió nuevas reimpressiones (1600, 1601, 1602, 1607 y 1617). Además, Roberto Meietti sufragó una nueva edición

este escrito se plantea una serie de cuestiones que gravitan en torno al tema del motor inmóvil; en resumen, se trata de saber si la demostración de la existencia de este motor puede hacerse desde el ámbito de la ciencia natural a través del estudio del movimiento eterno del cielo, y si esta demostración de carácter físico puede desembocar en una conclusión de carácter metafísico acerca de la esencia de las substancias separadas.

La respuesta a estos interrogantes es expuesta a lo largo de las páginas del *De inventione* en un discurso que quiere poner de manifiesto varias cosas:¹ en primer lugar, que Averroes tenía razón cuando criticaba a Avicena por afirmar que, además de la vía del movimiento eterno del cielo, hay otras vías (la de la dependencia ontológica, la de la perfección, etc.) que permiten concluir la existencia de las substancias separadas de la materia; en segundo lugar, que están completamente equivocados y fuera de la metodología científica aquellos averroístas que creían que en el proceso demostrativo del motor inmóvil puede usarse un medio natural para llegar a una conclusión metafísica: si el medio es natural, la conclusión es también natural; y en tercer lugar, que están igualmente errados quienes pretenden demostrar la existencia del primer motor inmóvil, inmaterial y eterno, no sólo desde el punto de vista del movimiento celeste, sino también desde el punto de vista del movimiento considerado en sí mismo; contra éstos señala Zabarella que desde el puro movimiento no se llega al motor inmóvil sino de una manera laxa, tan laxa que en esta categoría de moviente inmóvil muy bien podría entrar la propia alma del animal, que también es motor, inmóvil y sólo accidentalmente se mueve junto al cuerpo.

En definitiva, si el filósofo natural está llamado a demostrar la existencia del motor inmóvil, dicha demostración no puede salir de los límites de la razón: esto implica que la filosofía natural sólo puede estudiar esa naturaleza desde el punto de vista de su función motriz, tal y como hace Aristóteles en el libro VIII de la *Física*, y por lo tanto establece una íntima relación entre el motor, por más que sea inmóvil, y la naturaleza movida por él: la *illatio* que efectúa el filósofo natural no puede ir más allá de la constatación de que, tal y como hay un movimiento eterno, que Zabarella da en todo momento como algo indiscutible, tiene que haber igualmente un motor eterno. No hay lugar, entonces, dentro de estos límites demostrativos para hablar de la

de la obra en Italia en 1604: cfr. I. MACLEAN, *Mediations of Zabarella in Northern Germany*, en *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima Modernità*, ed. G. Piaia, Padova, Antenore, 2002.

¹ Sobre el *De inventione* y su importancia en el contexto de la filosofía naturalista de Zabarella puede leerse lo siguiente: G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II: *Il Rinascimento*, Bologna, C. Zuffi, 1950, pp. 385-391; A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova, Antenore, 1972, pp. 326-336; P. PALMIERI, *Science and Authority in Giacomo Zabarella*, «History of Science», XLV, 2007, pp. 404-427.

separación entre el motor eterno y el mundo movido por él, ni tampoco de las características esenciales de las substancias separadas; éste es un terreno heterogéneo a la física, y reservado a la metafísica, que opera con instrumentos conceptuales propios (como indica Paolo Palmieri: el metafísico conoce que las substancias separadas son motores, pero no las considera desde este punto de vista).¹ De esta manera, Zabarella niega tácitamente que la naturaleza divina sea accesible a la razón humana más allá del restringido balance que se extrae de su consideración como causa universal del movimiento; Antonino Poppi expresa esto mismo así: «Zabarella si preclude totalmente la possibilità di una riflessione metafisica sul primo principio; l'esperienza viene da lui contratta nei limiti di un divenire fisico, di un movimento puramente meccanico, e il problema di Dio viene abbassato a questo livello, recidendo come non razionale, non apoditticamente valida, ogni considerazione che tenda a sporgere su questo breve arco del reale e del pensiero». ² No hay, pues, posibilidad desde el terreno puramente racional para establecer una dualidad esencial entre Dios y el mundo, como no la hay entre el motor y lo movido (se trata, dicho sea de paso, de la misma imposibilidad que Pomponazzi, varias décadas antes que Zabarella, había afirmado para la relación entre el cuerpo y el alma).

En las páginas que siguen propongo, pues, una edición del *De inventione aeterni motoris*. Ésta es la primera edición moderna que recibe este texto, que junto al resto de los libros que conforman el *De rebus naturalibus* sólo ha sido accesible hasta ahora a través de las numerosas ediciones que tuvo la obra en las décadas que jalonan el final del siglo xvi y el principio del xvii. Creo sinceramente que merece la pena dirigir el foco de atención sobre este escrito como exponente magnífico de esa deriva naturalista claramente identificable, al menos, en una parte del aristotelismo renacentista, uno de cuyos representantes más destacado es, sin duda, Giacomo Zabarella.

A falta de un cotejo completo de las ediciones que tuvo el *De rebus naturalibus*, he preferido partir de la edición original de 1590, en la versión de Colonia con el sello editorial de Giovanni Battista Ciotti, y he realizado un cotejo de su texto con dos ediciones posteriores, concretamente la de 1597 (*editio tertia*, Colonia) y la de 1607 (*editio postrema*, Frankfurt), ambas con el sello de Lazarus Zetzner. Con esta modesta labor comparativa no he buscado otra cosa que servirme de más de una versión del texto de cara a su fijación. En todo caso, las divergencias que he encontrado entre las tres ediciones son anecdóticas, lo cual puede ser indicativo de que las ediciones posteriores a la de 1590 son dependientes de ésta y no manejaron – en el caso de que lo hicieran – un material manuscrito distinto.

He procedido a la modernización de la puntuación: he descargado el texto de comas (,) evitando especialmente la separación de verbo y predicado (en oraciones interrogativas indirectas y en oraciones de infinitivo, sobre todo), y también he sustituido los dos puntos (:) por punto y coma (;) o por punto y seguido (.) según el contexto, aunque he conservado los dos puntos cuando dan paso a una enumeración o a una

¹ Cfr. P. PALMIERI, *op. cit.*, p. 415.

² A. POPPI, *op. cit.*, p. 328.

aclaración inmediata. También he regularizado el uso de las mayúsculas, que sólo conservo en los nombres propios, en los de grupos definidos de personas y en los títulos de las obras citadas. He uniformado la presencia del diptongo *ae*, así como algunas formas en las que el texto presenta en todas las versiones tenidas en cuenta ciertas fluctuaciones, como *imo/immo* (optando por la forma *immo*). Además, he sustituido la forma *quum* por *cum*. Por otro lado, he regularizado las abreviaciones, deshaciendo todas las del nombre *Aristoteles*, y conservando las más evidentes, por ejemplo, las del omnipresente *contextus*, que aparece con la forma *cont.*, y las de *liber*, que aparece como *lib*. También he sustituido los números de los libros citados, que aparecen con cifras árabes, por sus correspondientes romanas. He conservado en el cuerpo del texto la numeración de las columnas de la edición de 1607 (|253|): he considerado que esto puede ser útil al ser ésta la versión más divulgada hoy del *De rebus naturalibus* gracias a una reproducción facsímil fechada en 1966 (Frankfurt, Minerva). Todas las referencias al *De rebus naturalibus* en las notas a pie de página se hacen sobre esta última edición. Finalmente, en el aparato de notas incluyo tanto las de carácter filológico como las de carácter filosófico; respecto a estas últimas, he optado por incluir en las numerosas notas del *corpus Aristotelicum* tanto la referencia de la edición de Bekker, como la de la edición de las *Opera omnia* de Aristoteles editadas en latín junto a los comentarios de Averroes (ed. *Apud Iunctas*, 1562-1574): hay que recordar, no obstante, que Zabarella era un gran conocedor del griego clásico y podía leer a Aristóteles en su lengua original.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI
LIBER DE INVENTIONE
AETERNI MOTORIS

Caput I

| 253 | *An ad inveniendum dari substantias a materia abiunctas alio medio uti possimus quam motu*

Cum Aristoteles in VIII *Physicae auscultationis* libro ex aeterno caeli motu demonstraverit dari aeternum motorem penitus immobilem et ab omni materia abiunctum,¹ tres inde quaestiones exortae sunt in quarum solutione controversiae non leves inter philosophos existunt, de quibus aliqua nunc breviter dicere constituimus, hac praemissa protestatione: nos hac de re secundum principia philosophiae Aristotelis esse locuturos et illam tantum substantiarum a materia abiunctarum notitiam quam via naturali adipiscimur consideraturos, ommissa penitus earundem cognitione quam revelatione divina et lumine supernaturali accepimus, verissimam illam quidem, sed Aristoteli, cuius dicta interpretanda suscepimus, prorsus absconditam.

Harum quaestionum prima est an ad cognoscendum dari substantias a materia abiunctas alio medio uti possimus quam motu; an potius necessarium sit hoc medio uti, neque aliud detur ad eas demonstrandas idoneum. Hanc ut breviter absolvamus, sententia Avicennae fuit quod praeter motum habeat primus philosophus alia plura media ad Deum notificandum idonea, veluti si dicamus: datur ens ex alio pendens, ergo datur aliquod primum quod non pendet ex ullo alio; nisi enim detur, erit progressus in infinitum, quod minime dicendum est; id autem quod a nullo pendet et est omnium primum, Deus solus est. Vel sic: datur perfectum et perfectius, ergo datur perfectissimum, quo nil aliud perfectius esse potest, hoc autem non est nisi Deus; et consequens est manifestum ob eandem rationem, ne fiat progressus in infinitum. Vel etiam sic: datur bonum et datur melius, et adhuc aliud melius, ergo datur optimum quo nihil est melius, idque est solus Deus. Et eiusmodi aliis pluribus mediis demonstrari idem potest, ut considerantibus manifestum est.²

Quam Avicennae sententiam non defuere qui posterioribus temporibus | 254 | secuti sint. Eam reprobat Averroes, nec iniuria, pluribus in locis: in I *Physicae auscultationis* comm. ultimo, et 26 II libri, et in tertio octavi, et in XII *Metaphysicorum*, comm. 5, et in IV disputatione *contra Algazelem*, qui eiusdem sententiae fuit.³ In-

¹ Cfr. ARIST., *Phys.*, VIII, 5-6, 256a3 sqq.

² Cfr. AVIC., *Metaph.*, VIII, 6 (ed. S. VAN RIET: *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, vol. II, Louvain, 1980, pp. 412-422).

³ AVERR., *In Arist. Phys.*, I, t. comm. 83 (ed. *Apud Iunctas*, f. 47vG); II, t. comm. 26 (ed. cit., f. 59rC); VIII, t. comm. 3 (ed. cit., f. 340rE-F); *In Arist. Metaph.*, XII, t. comm. 5 (ed. *Apud Iunctas*, f. 293rD-E); *Destructio destr.*, disp. IV (ed. *Apud Iunctas*, f. 72rF sqq.).

quit Averroes nullam harum rationum aliquid habere necessitatis, sed leves ac probabiles omnes esse; quia licet ostendatur dari ens a nullo pendens, dari ens optimum ac omnium perfectissimum, non propterea ostenditur id esse a materia abiunctum et incorporeum; quare illi philosophi quorum mentionem facit Plato in *Sophista*, qui praeter res corporeas et sensiles nil aliud existere concedebant,¹ dicerent illud summum et optimum et perfectissimum non esse nisi caelum, nec ullum praeter illud dari alium deum. Quare nisi ad motum caeli confugiamus et dicamus caelum perpetuo moveri, et quicquid movetur moveri ab alio, et omne corporeum esse mobile, nec dari progressum in infinitum in moventibus et motis, nunquam ad cognoscendas via naturali substantias a materia abiunctas pervenimus: igitur absque consideratione motus coniectare quidem aliquid de illis substantiis possumus, sed certam earum habere cognitionem minime possumus; quod Aristoteles ipse significavit, qui ad harum substantiarum inventionem nullo alio medio usus est nisi aeterno motu, ut tum in VIII *Physicae auscultationis* libro, tum in XII *Metaphysicorum* videre est.²

Caput II

*An ex solo aeterno motu possint demonstrari substantiae a materia abiunctae,
an etiam ex motu absolute*

Quoniam igitur ex solo motu duci possumus in cognitionem substantiarum a materia abiunctarum, secunda quaestio oritur an ex aeterno tantum motu, an etiam ex motu absolute sine consideratione aeternitatis ad earum notitiam pervenire possimus.

Non desunt qui dicant etiam ex motibus novis absque aeterno motu perveniri posse in cognitionem aeterni motoris immobilis, nam hac quoque via usus esse videtur Aristoteles in VIII lib. *Physicae auscultationis* longo progressu ad cont. usque 44:³ ex eo enim quod quicquid movetur ab alio movetur, nec datur processus in infinitum, collegit necessarium esse dari primum movens immobile quod a nullo alio moveatur, idque incorporeum esse oportere quia si esset corpus, non posset non esse mobile.

[255] Ego tamen eos decipi arbitror quoniam si hunc Aristotelis discursum consideremus, manifestum est per eum nos non duci ad alium motorem immobilem, quam late acceptum qui animas quoque animalium mortalium complectatur; immobiles enim sunt quatenus non sunt per se mobiles, cum incorporeae sint, sed tamen sunt per accidens mobiles. Neque per id fit quin dicantur motores primi iuxta ordinem moventium essentialem. Sed hoc illi videntes confitentur Aristotelem ad demonstrandum motorem aeternum universi hunc discursum non applicasse, quippe qui sprevit hanc argumentationem quoniam alia efficacior ab aeterno motu desumpta ibidem statim usus erat; poterat tamen hac quoque uti, si voluisset, et absque consideratione aeternitatis ex solis motibus novis,

¹ PLAT., *Soph.*, 246a-b.

² Cfr. ARIST., *Phys.*, VIII, 5-6, 256a3 sqq.; *Metaph.*, XII, 6, 1071b4 sqq.

³ Cfr. ARIST., *Phys.*, VIII, 4-5, 254b7-258b9; tt. 38-44 (ed. *Apud Iunctas*, ff. 377vH-384rF).

et ordine moventium et mobilium nos ducere ad primum aeternum motorem universi penitus immobilem.

Hoc igitur ipsi declarare volentes, et Aristotelis argumentationem conficere quam ipse (ut aiunt) absolvere neglexit, ita argumentantur: si discursum Aristotelis aptemus ad motum universi, absque dubio inveniemus perveniendum esse ad primum motorem immobilem iuxta ordinem moventium essentialem; cum enim moveatur caelum, necesse est ut ab alio moveatur et ut perveniatur tandem ad primum immobile. Sed hoc petendum est: an sit aeternum, necne; nam si dicatur esse aeternum, iam id habemus quod quaerimus; si vero non aeternum, ergo aliquando interituum, ergo ab aliquo agente interimente; illud igitur non est primum movens, sed habet motorem priorem, cuius contrarium constituimus. Iam enim ostendimus ipsum esse primum et ad ipsum duximus tanquam ad primum. Itaque manifestum est, si primus motor universi nullum extra se habet motorem priorem, eum a nullo interiri posse, proinde esse aeternum. Eo itaque Aristotelis discursu ex solo motu absque consideratione aeternitatis ducimur ad cognoscendum primum universi motorem non modo immobilem, sed etiam aeternum esse.

Verum haec horum argumentatio, si bene perpendatur, nihil habet efficacitatis. Primum enim id certum est, quod ipsi quoque non inficiantur Aristotelem tali argumentatione usum non esse, neque ad aliud eo discursu nos perduxisse, quam ad ostendendum dari motorem immobilem late acceptum, qui animas quoque animalium comprehendat. Quod si eandem illam demonstrationem ad aeternitatem quoque primi motoris universi aptare potuisset, id absque dubio fecisset, et suam de aeterno motore sententiam hac quoque ratione confirmare voluisset. Quanquam enim ratio sumpta ab aeterno motu efficacior aut evidentior est, tamen haec quoque, si necessitatem aliquam habet, spernenda non erat. Consuevit enim Aristoteles cum ratione demonstrativa alias quoque minus efficaces in | 256 | confirmationem adducere; hoc tamen non fecit quia cognovit rationem hanc ad demonstrandum aeternum universi motorem aptari minime posse.

Ut igitur pateat illam qua isti usi sunt argumentationem esse infirmam et Aristotele indignam, declaremus breviter quomodo ea facile solvi possit. Illi igitur postquam invenerunt dari motorem immobilem, quaerunt an motor immobilis universi aeternus sit, an corruptibilis. Ad hanc interrogationem dicam esse corruptibilem et aliquando interituum, tanquam non diversae conditionis ab animabus animalium mortalium; ideoque non alio modo interituum, quam quo animalium animae interire dicuntur, nempe ob necessariam sequelam ex interitu corporis in quo inhaerent; id enim quod proprie interire dicitur animal est, anima vero non per se interit, sed interit inteunte animali. Dicam itaque cum multis antiquis philosophis caelum ex elementis constare seu esse naturae elementaris, proinde genitum esse et interituum, tum caelum, tum mundum universum, cum constet ex contrariis, et omne ex contrariis constans interire aliquando necesse sit. Dicam itaque ex interitu caeli necessario fieri ut anima quoque motrix intereat, quia licet haec contrarium non habeat, tamen ex subiecti corporis interitu ex necessitate deficeret, cum sit forma materialis, quales sunt animae animalium. Animam humanam semper excipio, de cuius immortalitate ut secundum veram theologiam certissimi esse debemus; ita non defuere qui secundum principia quoque philo-

sophiae Aristotelis idem existimandum esse censuerint; nos tamen de hoc nihil in praesentia statuimus, cum ad id de quo loquimur nihil conferat, et satis nobis ad hanc nostram argumentationem sit in solis brutorum animabus id quod diximus intelligere ad illorum de primo motore errorem hac similitudine declarandum.

Haec igitur dicentibus nobis, ut dicere poteramus, Aristoteles suam illam argumentationem ad motorem aeternum ostendendum aptare minime poterat, praesertim¹ quia caelestis corporis naturam atque impatibilitatem nondum declaraverat. Hanc enim postea ostendet in primo libro *De Caelo*, nec aliunde argumentum sumens quam a motu in orbem, cui nullus est contrarius motus.² Quando igitur hi dicunt 'si primus motor universi est corruptibilis, ergo non est primus', negandum est consequens; ad probationem autem, cum dicunt 'corrumpetur a motore priore', hoc quoque est negandum: non enim ex eo quod est corruptibilis requiritur motor prior a quo corrumpatur, sed cum sit incorporeus et forma corporis, satis causae est ad ipsum interimendum corruptibilitas corporis cuius est forma; corpus autem ipsum, cum sit elementare, a suo contrario laedi | 257 | et interimi potest. Patet igitur inanem esse hanc eorum demonstrationem, quod (ut diximus) auctoritas Aristotelis, qui ea non est usus, manifeste confirmat; ideo enim eam sprexit, quia inefficacem et vanam esse cognovit. Ex motu igitur absolute accepto absque consideratione aeternitatis nil aliud ostenditur quam dari primum motorem universi immobilem eo modo quo animae animalium brutorum sunt immobiles, hoc est, non per se mobilem. Quod autem nec per se, nec per accidens mobilis sit, proinde a materia abiunctus, et impartibilis, et infatigabilis, et sempiternus, id ea ratione non ostenditur; quapropter nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum nisi motus aeternus. Quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus eum ab uno tantum motore totum produci; quare necesse est motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.

Caput III

An demonstrare aeternos motores ex aeterno motu pertineat ad naturalem, an ad primum philosophum, opinio aliquorum cum eorum argumentis

His ita constitutis, postrema oritur quaestio: cum ex solo aeterno motu possint substantiae a materia separatae demonstrari, an haec demonstratio dicenda sit metaphysica, an naturalis, hoc est, an eam demonstrationem formare ad metaphysicum, an ad naturalem pertineat? Cum enim videatur huius demonstrationis medium esse naturale, quaesitum vero metaphysicum, hinc lis non parva orta est an applicare medium quaesito et hanc demonstrationem extruere sit officium primi philosophi, an naturalis. Ob id cum utraque pars sectatores habuerit, in hoc potissimum omnes laborarunt, ut ostenderent demonstrationem sumere conditionem et nominationem, illi quidem a quaesito, hi autem a medio.

Magna pars in ea sententia fuit quod ea demonstratio sit metaphysica, et usi sunt his praecipuis argumentis:

Primo, finis demonstrationis et scopus demonstrantium est cognitio maioris

¹ praesertem 1607.

² Cfr. ARIST., *De cael.*, I, 3-4, 270a11 sqq.

extremi, quod quaesitum vocatur, non cognitio medii: ergo non a medio, sed a quaesito est nominanda demonstratio. In hac autem quaesitum est metaphysicum, nam substantiae a materia abiunctae a solo primo philosopho considerantur: ergo est metaphysica demonstratio.

Secundo, ille dicendus est aliquo medio uti, qui illo indiget; atqui ille cuius est quaesitum eget medio ad illud demonstrandum; demonstratio igitur formari ab eo dicitur, cuius est quaesitum, non ab eo cuius est medium: is enim ea demonstratione non eget; ergo praedicta demonstratio extruitur a primo philosopho, non a naturali. Confirmatur etiam maior propositio testimonio Aristotelis in cont. 86 primi *Posteriorum*, ubi inquit perspectivum debere sua theoremata demonstrare per media accepta ex geometria, quandoquidem ipse perspectivus est, qui talibus mediis eget.¹ Confirmatur praeterea auctoritate Aristotelis in cont. 102 eiusdem libri, ubi ait conclusionem illam medicinalem –vulnera orbiculata tardius sanantur– demonstrari medio geometrico, non medio medicinali, quia medicus non cognoscit nisi rem ita esse, geometra vero medium praebet ad demonstrandum propter quid.² Certum autem est ad geometram non pertinere eam demonstrationem formare; ea nanque non indiget, et nihil esset absurdius quam dicere geometram aliquid de vulneribus demonstrare; solus igitur medicus, cuius est quaesitum, eo medio utitur, quia ipso indiget.

Tertio, quaestio an sit est quaestio an contineatur sub ente. Ens autem, quatenus est ens, est metaphysicae considerationis; ergo quaerere an sint substantiae a materia abiunctae, et demonstrare quod sint, est officium metaphysici.

Quarto, Aristoteles in primo cont. VI *Metaphysicorum* inquit eiusdem esse disciplinae declarare an sit et quid sit,³ atqui metaphysici munus est declarare quid illae substantiae sint, ergo ad eundem pertinet demonstrare etiam quod sint.

Tandem adducunt plura Aristotelis testimonia, nam in secundo cont. tertii libri *De Caelo* haec verba leguntur: «aliqua esse entium penitus immobilia magis est alterius, quam naturalis considerationis».⁴ Ergo magis ad metaphysicum, quam ad naturalem asserit pertinere ostendere quod detur primus motor immobilis. Et in primo libro *De ortu et interitu*, cont. 55, et in quarto *De ortu animalium*, capite ultimo, et in III *Metaphysicorum*, cont. 2, et in sexto *Metaphysicorum*, 3, et in septimo *Metaphysicorum*, 5, et in undecimo *Metaphysicorum*, capite 2, et in initio tertiae summae, inquit metaphysicum versari in substantia immobili et aperte dicit esse adhuc immanifestum an talis substantia detur, idque esse posterius demonstrandum.⁵ Significat ergo se id non demonstrasse in octavo *Physicorum*, qui omnes praedictos libros praecedat.

¹ ARIST., *An. post.*, I, 12, 77a40-b15; G. ZABARELLA, *In lib. I Post. an. commentarii*, tt. 86-87 (J. Zabarellae Opera logica, Francofurti, 1608, coll. 816-818).

² *Ibid.*, 13, 79a13-16; t. 102 (ed. cit., col. 852).

³ ARIST., *Metaph.*, XII, 1, 1025b4-18; t. 1 (ed. *Apud Iunctas*, ff. 143vL-144rC).

⁴ ARIST., *De cael.*, III, 1, 298b15-21; t. 2 (ed. *Apud Iunctas*, f. 174rD).

⁵ ARIST., *De gen. et corr.*, I, 7, 324b19-21; t. 55 (ed. *Apud Iunctas*, f. 363vK); *De gen. animal.*, IV, 10, 778a4-5 (ed. *Apud Iunctas*, f. 128vK); *Metaph.*, III, 1, 995b4-996a16; t. 2 (ed. cit., f. 38rC-vI); VI, 1, 1026a23-31; t. 3 (ed. cit., f. 146vK-L); VII, 2, 1028b26-31; t. 6 (ed. cit., f. 157rC); XI, 2, 1060a8-27 (ed. cit., f. 283vI-M); 7, 1064a34-b5 (ed. cit., f. 281vI-M).

Praeterea, hoc idem confirmatur ab ipsa tractatione duodecimi *Metaphysicorum*, ubi aperte ea demonstratio legitur, qua ex aeterno motu ostenditur dari motores immobiles, qui sunt substantiae a materia abiunctae.¹ Has igitur demonstrare ad solum primum philosophum pertinet.

| 259 | Caput IV

Opinio Averrois quod ad solum naturalem pertineat probare motorem aeternum, et eius argumenta

Contrariam opinionem, quod illa demonstratio sit naturalis et a naturali philosopho extruatur, efficaciter tuetur Averroes in primo *Physicorum*, comm. ultimo, et in secundo *Physicorum*, 26, et in octavo *Physicorum*, tertio, et in duodecimo *Metaphysicorum*, quinto, et in quarta disputatione *contra Algazelem*, hoc potissimum argumento ductus, quod subiectum in scientia sua nec a priori nec a posteriori demonstrari potest, substantiae autem a materia abiunctae in metaphysica locum habent subiecti, ergo a metaphysico demonstrari non possunt: a solo igitur philosopho naturali.²

Confirmat hoc Averroes ex ipsa Aristotelis tractatione, nam demonstratio aeterni motoris ex aeterno motu, quamvis legatur in duodecimo *Metaphysicorum*, tamen fusius ac distinctius in octavo *Physicorum* explicata legitur; hinc enim colligitur proprium eius demonstrationis locum esse octavum librum *Physicorum*, in duodecimo autem *Metaphysicorum* eam breviter repeti ut demonstrationem naturalem. Haec certe est sententiae Averrois valida comprobatio, nam si ea demonstratio metaphysica esset, non poterat praeoccupari in naturali philosophia, in qua res ad metaphysicam attinentes incognitae adhuc esse statuuntur. Sed cum metaphysica sit addiscenda post philosophiam naturalem, potuit metaphysicus ad doctrinae abundantiam et claritatem repetere breviter demonstrationem naturalem iam prius in octavo *Physicorum* exstructam et intellectam.

Illi vero qui hanc Averrois sententiam postea secuti sunt ad eam comprobendam nixi sunt ostendere omnem demonstrationem sumere nominationem a medio, non a quaesito. Hoc igitur probant et ratione, et Aristotelis testimonio.

Ratione sic: medium est materia ex qua constituitur demonstratio, ergo quale est medium, talis est demonstratio appellanda, quoniam in hac demonstrationis materia tota eius efficacia et vis notificativa consistit; neque obest id quod dicere aliquis posset: res non a materia nominari sed a forma; etenim verum hoc est in substantiis quae ex materia et forma constant, quoniam ibi forma est differentia constituens; at in accidentibus materia locum habet differentiae, forma vero generis, et his persimilis est demonstratio cuius natura constituta est in materia necessaria, non in forma syllogistica, quae est ei communis cum aliis syllogismis; scientia vero conclusionis quaesitae est quidem finis demonstrationis constru-

¹ Cfr. ARIST., *Metaph.*, XII, 6, 1071b4 sqq.

² AVERR., *In Arist. Phys.*, I, t. comm. 83 (ed. *Apud Iunctas*, f. 47vG); II, t. comm. 26 (ed. cit., f. 59rC); VIII, t. comm. 3 (ed. cit., f. 340rE-F); *In Arist. Metaph.*, XII, t. comm. 5 (ed. cit., f. 293rD-E); *Destructio destr.*, disp. IV (ed. cit., f. 72rF sqq.).

endae, at demonstrationis iam constructae non est finis, sed potius effectus naturam medii con | 260 | sequens, ita ut pro diversis medii conditionibus diversa conclusionis scientia proveniat; idque docet Aristoteles in 1 *Posteriorum*, cap. 10,¹ et ostendit ex diversis conditionibus medii varias demonstrationis species fieri. Non enim materiae tantummodo locum habet in demonstratione medius terminus, sed etiam efficientis, cui totam conclusionis scientiam acceptam ferimus.

Praeterea, Aristoteles in cont. 58 eiusdem primi *Posteriorum*, loquens de transitu e genere in genus inquit non posse arithmetica demonstrationem aptari ad demonstranda accidentia magnitudinum,² atqui certum est accidentia magnitudinum constituere conclusionem geometricam, ergo illi aptare arithmetica demonstrationem nil aliud esse potest quam uti medio arithmetico ad eam demonstrandam. Aristoteles igitur arithmetica vocat eam demonstrationem cuius solum medium sit arithmeticum, tota vero conclusio geometrica; et paulo post in eodem capite dicit non esse geometriae demonstrare contrariorum unam esse scientiam, quae est conclusio metaphysica, neque duos cubos esse unum cubum, quae est conclusio arithmetica.³ Itaque si fieret haec demonstratio, esset secundum Aristotelem demonstratio geometrica et solus geometra, cuius est medium, demonstrare diceretur, licet conclusio ad aliam scientiam pertineat. Patet igitur demonstrationem a solo medio nominari, quo fit ut demonstratio aeterni motoris ex aeterno motu, cum medium habeat naturale, vocanda sit naturalis et ad naturalem pertineat, etiamsi conclusio sit metaphysica.

Caput v

Veritatis declaratio

In hac magna aliorum inter se altercatione ego, ut meam sententiam proferam, censeo quidem falsam omnino esse priorem sententiam illorum qui dicunt hanc de qua loquimur demonstrationem esse metaphysicam, veram autem esse Averrois opinionem dicentis eam esse naturalem et ad naturalem philosophum pertinere. Tamen ipsos quoque Averroistas puto aliqua ex parte fuisse deceptos, isque fuit utriusque contrariae sectae communis error, quod putarunt demonstrationem illam habere medium naturale et conclusionem metaphysicam, quod ego monstrum esse arbitror, et hermaphroditum a doctrina aristotelica et ab Averroe quoque ipso alienissimum.

Quanquam igitur optimum esse Averroistarum argumentum arbitror, quo ostendunt demonstrationem semper a medio nominari, supervacaneum tamen illud esse puto, et contrariae opinionis veram confutatio | 261 | nem in hoc tantum esse constituendam, quod falsum est id quod illi pro comperto sumunt, conclusionem propositae nobis demonstrationis esse metaphysicam, quod quidem Averroistae, cum negare debuerint, concesserunt. Hoc igitur si ostenderimus, patebit totam demonstrationem esse naturalem, proinde vanam esse disputationem illam an demonstratio a medio, an a conclusione sit nominanda.

¹ ARIST., *An. post.*, I, 10, 76a31-77a4.

² *Ibid.*, 7, 75a38-b720; t. 58 (ed. cit., col. 755).

³ *Ibid.*, 75b11-20.

Imprimis ex iis quae in primo *Posteriorum analyticorum*¹ dicuntur de transitu e genere in genus ostendere facile possumus non dari apud Aristotelem hanc monstruosam demonstrationem qua ex medio naturali conclusio metaphysica colligatur, immo indignam prorsus esse nomine demonstrationis. Nam ibi Aristoteles aperte dicit non posse ex medio alicuius scientiae conclusionem alterius scientiae demonstrari, quoniam is esset transitus de genere in genus; et in cont. 60 utitur his exemplis: geometria non potest demonstrare contrariorum unam esse scientiam, neque duos cubos esse unum cubum; illa est metaphysica conclusio, haec vero arithmetica.² Hoc autem quid significet iam dictum est: significat enim demonstrari ex medio geometrico conclusionem metaphysicam vel arithmeticam; neque enim considerat ibi Aristoteles in qua scientia id fiat, sed absolute consideratam vitiosam esse eam demonstrationem putat, sive in geometria sive in metaphysica fieri³ intelligatur, quia naturam demonstrationis considerat, non locum in quo fiat; non enim ita negat eam fieri debere in geometria ut concedat in metaphysica, neque ita negat in metaphysica ut concedat in geometria, sed absolute eam reiicit ut vitiosam.

Huius enim probandi vim habet ratio illa quam ibi adducit in cont. 59,⁴ quae hoc fundamento nititur, quod et media et quaesita debent in subiecto scientiae per se et essentialiter inesse. Non est autem quod aliquis dicat illud esse vitiosum in demonstratione propter quid, de qua ibi agitur, non in demonstratione a posteriori, de qua in praesentia loquimur. Etenim demonstratio ab effectu non minus habet propositiones per se, quam demonstratio propter quid, cum ex iisdem terminis ac propositionibus utraque constituatur, ut Aristoteles docet in cont. 96, 97, 98 eiusdem primi libri,⁵ et ut nos demonstravimus in libro nostro *De speciebus demonstrationis*.⁶ Sed in cont. quoque 55 eius libri asserit Aristoteles demonstrationem a signo tradere cognitionem eius quod est per se.⁷ Cum igitur ad reiiciendum transitum de genere in genus Aristoteles hoc solo argumento utatur, quod demonstrationis propositiones omnes debent esse per se et habere praedicationem essentialem, necesse est in demonstratione ab effectu transitum hunc | 262 | non minus esse vitiosum, quam in demonstratione propter quid.

Quoniam ergo ita se habet geometria ad metaphysicam ut scientia naturalis ad eandem metaphysicam – est enim utrobique respectus scientiae particularis ad universalem et omnium reginam, vitiosum autem est apud Aristotelem ex medio geometrico conclusionem metaphysicam demonstrare –, similiter iudicandum est vitiosum ex medio naturali ostendere conclusionem metaphysicam, ubicunque id fieri dicatur. Non est igitur Aristoteli tribuenda talis demonstratio, quam ipse in libris *Analyticis* vitiosam et nomine demonstrationis indignam esse docuit.

Sed iam in proposita nobis aeterni motoris demonstratione hoc ostendamus: certum est, si talis est demonstratio ut ostendat conclusionem metaphysicam ex

¹ ARIST., *An. post.*, I, 7, 75a38-b720.

² *Ibid.*, 75b12-15; t. 60 (ed. cit., col. 760).

³ fieri om. 1607.

⁴ ARIST., *An. post.*, I, 7, 75b7-12; t. 59 (ed. cit., col. 758).

⁵ *Ibid.*, 13, 78a21 ss.; tt. 96-98 (ed. cit., coll. 836-839).

⁶ G. ZABARELLA, *De speciebus demonstrationis*, cap. 4 (in J. Zabarella Opera logica, ed. cit., coll. 418-419).

⁷ ARIST., *An. post.*, I, 6, 75a27-36; t. 55 (ed. cit., col. 749).

medio naturali, fieri in ea debere hanc illationem: datur in corpore naturali aeternus motus, ergo dantur substantiae a materia abiunctae per essentialiam. Attamen nullibi apud Aristotelem talis argumentatio legitur, eaque esset etiam parum efficax, vel saltem non evidens, quoniam substantiae illae immateriales, quatenus tales sunt, nullam cum motu affinitatem habent; quod si quam habent, habent ut aeterni motores, non ut substantiae immateriales; sic enim respectus causae ad effectum significatur, ideoque essentialis est terminorum connexus. Non potest igitur alia fieri illatio quam haec: datur aeternus motus, ergo datur etiam motor aeternus. Haec autem est absque dubio conclusio naturalis, quia motorem ut motorem considerare est considerare ut causam motus, et pertinet ad scientiam naturalem, cuius propria est motus consideratio, et cognitio per suas causas, et omnium habentium aliquam relationem ad motum. Primus autem philosophus considerat quidem substantias immateriales esse motrices, at non eas considerat ut motrices, quemadmodum in libro *De naturalis scientiae constitutione* alias declaravimus.¹ Ut igitur communis erroris ratio cognoscatur, sciendum est ex Averroee in comm. 26 secundi *Physicorum* duplicem esse cognitionem substantiarum immaterialium, unam confusam, quod sint, alteram distinctam, quid sint, quantum a nobis lumine nostro naturali acquiri potest.² Traditio cognitionis confusae pertinet ad solum philosophum naturalem, alterius vero distinctae ad solum metaphysicum. Naturalis enim ex aeterno motu demonstrat eas dari, non quidem ut substantias immateriales, sed solum ut aeternos motores; postea vero metaphysicus, hanc conclusionem a naturali demonstratam accipiens, ex ea progreditur ad investigandas illorum motorum conditiones essentielles et pertinentes ad cognoscendum | 263 | quid sint. Ex eo enim quod aeternae movent, cognoscit eos esse a materia abiunctos, quia nulla facultas materialis potest movere perpetuo; ex eo autem quod sunt immateriales, cognoscit esse substantias incorporeas, et actus puros, et intelligentes, et caetera quae ad declarandam divinarum mentium essentialiam a metaphysico considerantur.

Hoc apud Aristotelem legimus in cont. 73 secundi *Physicorum*, ubi ait duo esse principia moventia physice, quorum alterum non est physicum, quia est immobile.³ Vult igitur primum movens movere physice et ita physicum esse quatenus est movens, nam omne habens relationem ad motum, quatenus tale, physicae est considerationis; quatenus igitur est principium motus, physicum principium est; at quatenus secundum se sumitur ut subiectum cognoscibile, sic non est physicum, sed metaphysicum, quia est immobile.

Hoc idem significat Aristoteles in cont. 14 primi libri⁴ *De ortu et interitu*, ubi inquit: «de motore immobili, quod detur, dictum est in sermonibus de motu, at de ipso distinguere, id est, distincte pertractare, est prioris philosophiae». ⁵ Asserit ergo fuisse confuse cognitum in octavo libro *Physicae auscultationis*, atqui nil aliud

¹ G. ZABARELLA, *De naturalis scientiae constitutione liber*, cap. 2 (*De rebus naturalibus*, Francofurti, 1607, coll. 4-5).

² AVERRO., *In Arist. Phys.*, II, t. comm. 26 (ed. cit., ff. 58vL-59rD).

³ ARIST., *Phys.*, II, 7, 198a35-b3; t. 73 (ed. cit., f. 74vK).

⁴ libri om. 1597 1607.

⁵ ARIST., *De gen. et corr.*, I, 3, 318a4-8; t. 14 (ed. cit., 351vG).

est rem simplicem confuse cognoscere, quam cognoscere quod sit, nec aliud est eam cognoscere distincte, quam cognoscere quid sit; quare testatur se in octavo *Physicorum* ostendisse quod sit. Causa ergo communis erroris fuit horum duorum progressuum confusio et eorum acceptio tanquam unius quo per motum aeternum demonstraretur dari substantias a materia abiunctas, sic enim videtur ex medio physico conclusio metaphysica demonstrari. Quod si progressum hunc partirentur in duos, et dicerent naturalem ex aeterno motu demonstrare aeternum dari motorem, postea vero metaphysicum hanc conclusionem accipere a naturali demonstratam, et ea constituta investigare et numerum et condiciones essentielles aeternorum motorum, ut cognoscat quid sint, et invenire eos esse substantias ab omni materia separatas, nullum errorem committerent.

Illud quoque ad eos decipiendos non parum valuit, quod viderunt demonstrationem existentiae aeterni motoris legi et in octavo *Physicae auscultationis*, et in duodecimo *Metaphysicorum*; atque itidem considerationem attributorum essentialium non modo in duodecimo *Metaphysicorum* haberi, sed etiam modo aliquo in calce octavi *Physicorum*. Attamen rei veritas ea est quam alibi declaravimus, scientiae nanque mutuum sibi auxilium praestant, et metaphysicus egens demonstratione primi motoris, eamque facere ipse non potens, sumit ipsam a philosopho naturali; et cum ei satis fuisset solam conclusionem accipere et eam ut a naturali demonstratam constituere, tamen ad clariorem doctrinam voluit etiam repetere totam demonstrationem, ideo demonstratio aeterni motoris quam in duodecimo *Metaphysicorum* legimus ponitur ibi non ut metaphysica, sed ut physica, et ut repetita et mutuo accepta a naturali. Sic etiam consideratio impartibilitatis primi motoris quae legitur in calce octavi *Physicorum*¹ est mutuo accepta a metaphysico ob rationem a me alibi declaratam. Ob id brevis ac rudis ibi est ea consideratio; fusior autem et exquisitior in duodecimo *Metaphysicorum*, quemadmodum e contrario demonstratio existentiae fusior ac diligentior est in VIII *Physicorum*, brevior autem in XII *Divinorum*.

Haec est harum tractationum vera distinctio, non quam aliqui faciunt, qui dicunt demonstrationem aeterni motoris tum a naturali, tum a metaphysico fieri, communioem tamen a metaphysico, particulariorem a naturali. Ego enim non video quomodo illa sit communior quam haec, cum fiat utraque ex aeterno caeli motu. Nam si medium utrobique est idem, necesse est idem esse quaesitum et eandem demonstrationem. Hanc quam exposui puto esse huiusce rei veritatem, ideoque frustra fieri eam disputationem an demonstratio sit a medio nominanda, an a quaesito; propterea quod in omni demonstratione quae sit vera demonstratio et scientiam pariat, necesse est medium et conclusionem ad eandem scientiam pertinere.

Caput VI

Quod demonstratio sit nominanda a medio, et reiectio defensionis adversariorum

Caeterum quia Averroistae ad sententiam Averrois tuendam probare nituntur, ut praediximus, demonstrationem esse a medio nominandam, et argumentum

¹ Cfr. ARIST., *Phys.*, VIII, 10, 266a10 sqq.

sumunt ex Aristotele in *I Posteriorum* cont. 60,¹ declaranda breviter est sententia Aristotelis eo in loco, ut videamus quid revera inde contra adversarios colligi possit, nec loco illo abutamur, sicuti abuti videntur Averroistae putantes Aristotelem asserere demonstrationem dari conclusionis metaphysicae ex medio geometrico vel naturali, eamque non a conclusione, sed semper a medio esse nominandam.

Nos igitur dicimus non esse hanc Aristotelis mentem, neque ipsum unquam talis demonstrationis constructionem admisisse, sed potius dicere eam non dari quia vitiosa est. Hoc tantum inde colligere pro nostra sententia possumus, Aristotelem ibi in cont. 58 et in 60 talem vitiosam demonstrationem semper nominare a medio;² nam si ostendatur conclusio arithmetica vel metaphysica ex medio geometrico, eam vocat Aristoteles geometricam de | 265 | monstrationem; is etenim qui demonstrare et id vitium committere diceretur, geometra esset, quia tota vis demonstrationis in medio consistit, et ille demonstrat qui medium praebebat, videturque res ipsa per se manifesta; nam conclusioni verbum activum non convenit, sed passivum non enim demonstrat conclusio, sed demonstratur; medium vero demonstrat conclusionem quia est causa effectrix scientiae conclusionis. Vera igitur et firma confutatio sententiae adversariorum haec esse debet, quod non est verum id quod assumunt: demonstrationem aeterni motoris ex aeterno motu habere conclusionem metaphysicam; habet enim naturalem, sicuti etiam medium, proinde est tota³ naturalis. Quod si etiam concedatur construi⁴ talem demonstrationem, ea non esset demonstratio appellanda quia non servaret praecepta necessaria demonstrationi, neque conditionibus demonstrationis praedita esset, sed vitiosa quaedam esset ostensio, ut saepe diximus. Qualiscunque autem esset, vocanda esset naturalis, et ille qui aeternum motorem monstrare diceretur esset philosophus naturalis, non metaphysicus, quia medium est naturale. Omnino igitur decipiuntur adversarii, quia haec demonstratio non est vocanda nisi naturalis, cuiuscunque etiam dicatur esse conclusio.

Quae vero ab illis ad sui defensionem adducuntur vana penitus et ridicula sunt. Primum quidem id quod aliqui dicunt, nominationem demonstrationis sumi quidem absolute a medio, sed secundum quid sumi etiam a quaesito, ego prorsus non intelligo, nec ipsosmet puto intelligere. Cum enim apud Aristotelem eiusdem esse generis debeant conclusio et medium, vana redditur haec eorum distinctio. Locum autem haberet in sola vitiosa demonstratione quam diximus non esse demonstrationem, nec dari unquam posse in aliqua disciplina. Quod si etiam eis haec omnia condonaremus, iam ipsi fatentur demonstrationem de qua nunc loquimur esse vere naturalem; nominandum enim unumquodque est ab eo quod illi absolute ac primario competit, non ab eo quod secundum quid et secundario.

Vanum etiam est id quod aliqui dicunt, esse quidem a medio nominandam demonstrationem, sed applicare medium quaesito esse illius officium cuius est quaesitum, quamobrem demonstrare substantias dari a materia abiunctas est mu-

¹ ARIST., *An. post.*, I, 7, 75b12-15; t. 60 (ed. cit., col. 760).

² *Ibid.*, 7, 75a38-b720; t. 58 (ed. cit., col. 755); 75b12-15; t. 60 (ed. cit., col. 760).

³ tota est 1607.

⁴ constitui 1597 1607.

nus metaphysici, cuius est conclusio, tametsi medium est naturale. Miror enim quod hi non animadverterint nil aliud esse applicare medium quaesito quam demonstrare, proinde hanc applicationem esse ipsammet demonstrationem; est igitur in eorum verbis repugnantia manifesta, dum dicunt |266| demonstrationem esse vocandam naturalem, sed applicationem fieri a metaphysico, neque aliquis est iudiciosus vir, qui hoc non confiteatur: Aristoteles quoque non solum dixit demonstrationem ex medio geometrico esse geometricam, sed etiam geometrae attribuit, ut sit ille qui demonstrat; ipse ergo est qui applicat medium quaesito, si ipse demonstrat.

Aliqui etiam dicunt demonstrationem hanc habere medium naturale et conclusionem metaphysicam, nec ob id esse vitiosam, quoniam scientia naturalis est subalternata metaphysicae, in scientiis autem subalternis Aristoteles asseruit non esse vitiosum ex medio alterius scientiae conclusionem alterius demonstrare. Sed hoc omnium vanissimum est, cum falsum sit id quod assumunt, alias scientias esse subalternatas primae philosophiae, quod nos alias demonstravimus in libro *De praecognitis*.¹ Sed hoc etiam concesso, nil tamen aliud inde sumere possunt, quam posse accipi medium ex metaphysica ad demonstrandam conclusionem geometricam vel naturalem, at non e converso; nam id quod Aristoteles concessit in subalternis fuit ut sumatur medium seu principia ex scientia subalternante ad demonstrandas conclusiones scientiae inferioris subalternatae, at non ut ex subalternata sumantur principia ad demonstrandam conclusionem scientiae superioris subalternantis; immo hoc adversatur conditioni et naturae talium scientiarum. Praeterea, Aristoteles in cont. 60 primi *Posteriorum* aperte dixit non licere geometrae demonstrare conclusionem metaphysicam,² ergo eadem ratione non licebit naturali conclusionem metaphysicam demonstrare, sive sint subalternae hae scientiae, sive non sint. Vana igitur sunt omnia quae ab adversariis ad se tuendos dicuntur.

Caput VII

Responsio ad argumenta adversariorum

Superest ut adversariorum argumenta solvamus.

Ad primum dicimus medium et maius extremum esse eiusdem generis, proinde vanam esse disputationem ab utro demonstrationis nominatio sumenda sit, cum sit eadem ab utrolibet; sed etiamsi diversorum generum esse statuerentur, nominanda esset demonstratio a medio, quia scientia maioris extremi, licet demonstrationis construendae finis sit, constructae tamen non est finis, sed effectus consequens naturam termini medii in quo tota demonstrationis efficacia constituta est, sicut antea diximus.

Ad secundum respondemus illum qui medio ad demonstrandum aliquid indigeat eo quidem uti si eius proprium sit; non tamen |267| si sit alienum, quia non est transeundum de genere in genus; quocirca supponendum in ea scientia

¹ G. ZABARELLA, *De tribus praecognitis*, cap. 14 (in J. Zabarellae *Opera logica*, ed. cit., col. 528).

² ARIST., *An. post.*, I, 7, 75b12-15; t. 60 (ed. cit., col. 760).

illud est cum medium proprium ad id demonstrandum ibi nullum habeatur, alio autem uti non liceat. Quare illa absolute quidem conclusio vocabitur quia demonstrabilis est, sed in ea scientia erit suppositio et principium indemonstrabile, ut in cont. 78 primi *Posteriorum* Aristoteles asserit.¹ Adde quod solus naturalis eget illo medio, cum ad ipsum solum pertineat demonstrare dari aeternum motorem, cum haec sit conclusio naturalis. Quare metaphysicus non eget medio, sed eget suppositione conclusionis naturalis, sicut antea declaravimus.

Ad confirmationem autem sumptam ex Aristotele in cont. 86 eiusdem libri² iam responsum est: dicimus enim Aristotelem id concedere in subalternis tantum, at scientiam naturalem et metaphysicam non esse subalternas. Quod si etiam subalternas esse concederemus, locus tamen ille adversariis minime suffragaretur, quoniam Aristoteles dicit esse media transferenda de geometria superiore ad perspectivam inferiorem, sed non dicit e converso. Non enim diceret ex perspectiva posse sumi medium ad demonstrandam conclusionem in geometria similiter; itaque nec medium naturale sumi potest ad demonstrandam conclusionem metaphysicam, si naturalis est subalternata metaphysicae.

Ad aliam confirmationem ex cont. 102 eiusdem libri acceptam,³ responsio sumenda est ex vera illius loci interpretatione quae in commentariis nostris legitur;⁴ ea autem in hoc consistit, quod Aristoteles nil aliud ibi docere vult nisi contingere interdum ut duae distinctae disciplinae opem contribuant ad perfectiorem scientiam habendam eiusdem conclusionis; nempe quando una testimonium sensus adhibet quod ita sit, altera vero causam et propter quid adducit, adeo ut, si quis simul geometra ac medicus sit, is perfectam scientiam habeat quod vulnera orbiculata tardius sanantur. Non tamen propterea vult medicum, quatenus medicus est, eam conclusionem demonstrare per medium geometricum, sed debet medicus esse contentus cognitione quod sit, quam per experientiam et sensum comparavit; immo geometra potius, cuius est medium, debet eam demonstrationem extruere, non tamen ut vulneris, sed absolute ut circuli, ita ut tota demonstratio geometrica sit.

Ad tertium dicimus fallax argumentum esse, idque inde manifeste deprehendi quod Aristoteles etiam in scientia naturali saepe quaerit an aliquid sit, necne, ut an sit vacuum, an sit infinitum, an sit prima materia, an sit generatio et alia quamplurima. Dico igitur nomen entis posse |268| duobus modis sumi, uno modo pro genere, altero modo pro existentia, quae est accidens rei. Quaestio igitur entis accepti pro genere metaphysica est, quoniam ita acceptum ens est attributum transcendens, at quaestio entis sumpti pro existentia non est necessario metaphysica, sed existentia coarctata et restricta ad rem naturalem est quaesitum naturale; cum praesertim non sit accidens aliquod reale a re distinctum, proinde non sit sumenda ut maior extremitas in demonstratione, ut complures imaginantur. Omnis enim demonstratio tres habere debet reales terminos, ut in hac de qua lo-

¹ *Ibid.*, 10, 76b39-77a4; t. 78 (ed. cit., col. 797).

² *ARIST.*, *An. post.*, 1, 12, 77a40-b15; tt. 86-87 (ed. cit., coll. 816-817).

³ *Ibid.*, 13, 79a13-16; t. 102 (ed. cit., col. 852).

⁴ Cfr. G. ZABARELLA, *In lib. I Post. anal. comm.*, t. comm. 102 (ed. cit., coll. 852-854).

quimur ostendere possumus: in ea enim non est ipse motor subiectum, existentia vero praedicatum quaesitum, sed maior extremitas est motor aeternus, minor corpus naturale, medium motus aeternus, et conclusio colligitur non de secundo adiacente, sed de tertio, scilicet, corpus naturale habet motorem aeternum: hoc igitur argumentum est cavillus manifestus.

Ad quartum responsio sumenda est ex Aristotele in cont. 39 II *Posteriorum*.¹ Nam duplex est cognitio quod res sit, una perfecta, quae habetur per essentialia et per causam, altera imperfecta, quae habetur per accidentalialia et sine causa. Ad eandem igitur scientiam pertinet cognoscere perfecte quod res sit ad quam pertinet cognoscere quid sit; et ita solus metaphysicus perfecte cognoscit dari substantias a materia abiunctas, at philosophus naturalis cognoscit quod sint, quatenus sunt motores, cognitione imperfecta et confusa, quae haberi potest etiam ab eo qui non cognoscat quid sint.

Ad verba Aristotelis in 2 cont. III libri *De Caelo*² facilis est responsio, nam immobilitas primi motoris denotat abstractionem a materia et est eius conditio essentialis, quam cognoscere est primi philosophi, quia pertinet ad cognoscendum quid est, a naturali autem leviter³ tangitur in VIII libro *Physicae auscultationis*, quantum oportuit ad aeternum motum cognoscendum, sicuti notavimus in libro nostro *De regressu*.⁴ Cum igitur Aristoteles in memorato loco utatur dictione comparativa, eius verba nobis non officiunt; inquiens enim magis esse primi philosophi quam physici cognoscere primum motorem immobilem, non negat eum cognosci etiam modo aliquo a naturali, qui hanc conditionem considerat, ut conditionem aeterni motoris, non ut substantiae a materia abiunctae.

Ad reliqua omnia apud Aristotelis loca adversus nos adducta dicimus Aristotelem recte dicere ignotas adhuc esse substantias immobiles, quoniam in VIII *Physicorum* non demonstravit primum motorem esse substantiam immobilem, sed esse motorem penitus immobilem, |269| quare ibi ignoramus eum esse substantiam. Non est igitur mirum si pluribus in locis post VIII *Physicorum* dicat Aristoteles ignorari adhuc an detur aliqua substantia immobilis, idque esse posterius demonstrandum, nam in solo XII *Metaphysicorum* cognoscimus dari substantias immobiles, cum ibi primum doceat Aristoteles primum motorem immobilem esse substantiam, quod prius ignorabatur. Cavendum tamen est ne perperam hoc intelligentes in errorem labamur: non enim ita ibi demonstratur dari substantias immateriales, ut ea sit demonstratio existentiae ipsarum, sed ita ut per hoc essentia potius quam existentia declarari dicatur, siquidem existentia non demonstratur nisi a philosopho naturali, non quidem quatenus sunt substantiae, sed quatenus aeterni motores. Quamobrem id quod dicimus, metaphysicum demonstrare dari substantias immateriales, est sano modo intelligendum, nempe ut dicamus metaphysicum accipere aeternum motorem demonstratum a phi|270|losopho naturali, et docere hunc esse substantiam abiunctam a materia per essentiam; et ita totam existentiae demonstrationem naturali philosopho attribuamus, siquidem

¹ ARIST., *An. post.*, II, 8, 93a17-21; t. 39 (ed. cit., col. 1111).

² ARIST., *De cael.*, III, 1, 298b15-21; t. 2 (ed. cit., f. 174rD).

³ leniter 1607.

⁴ G. ZABARELLA, *De regressu*, cap. 6 (in J. Zabarella Opera logica, ed. cit., coll. 489-492).

eadem sunt substantiae immateriales quae in VIII *Physicorum* vocantur aeterni motores; metaphysico autem attribuamus totam declarationem conditionum essentialium eorundem motorum, quarum una haec est, eos esse substantias, quae a naturali ignorabatur. Iure igitur dicit Aristoteles post VIII *Physicorum* ignotum esse quod dentur substantiae immobiles, sed nunquam dixit esse ignotum dari motores immobiles; immo in cont. 14 primi libri *De ortu et interitu* asserit hoc esse notum,¹ et in VIII *Physicorum* declaratum esse tamen distinctius declarandum in prima philosophia.² Quod vero in XII *Divinorum* legatur demonstratio aeterni motoris ex aeterno motu, iam diximus eam esse naturalem ibi ab Aristotele repetitam ad doctrinae abundantiam et ad maiorem claritatem.

¹ ARIST., *De gen. et corr.*, I, 3, 318a4-8; t. 14 (ed. cit., 351vG).

² ARIST., *Phys.*, VIII, 6, 258b13.

«UN SALVACONDOTTO E UN INCENDIO». LA MORTE DI FULGENZIO MANFREDI IN UNA RELAZIONE DEL 1610

CHIARA PETROLINI

SUMMARY

What follows is a manuscript account of the inquisitorial affair of Fulgenzio Manfredi, a Franciscan monk who preached in Venice during the papal interdict. Even though he went to Rome with a safe-conduct, in 1610 he was burned at the stake as a relapsed heretic. His case sheds light on Sarpi's milieu and on the delicate relationship between Rome and Venice even after the interdict was lifted. In a few dense pages, the anonymous author of this *Relatione* unmasks the unfounded accusation against the friar, whose only fault was, as Sarpi put it, to «rebuke the vices of the Roman Court».

QUANDO gli chiesero come volesse essere ritratto, fra Fulgenzio Manfredi rispose di dipingerlo «con di presso un brasciero pieno di fuoco, perché questa finalmente doveva essere la qualità della sua morte».¹

chiara.petrolini@gmail.com

Abbreviazioni:

ACDF = Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede

ASV = Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano

ASVEN = Venezia, Archivio di Stato

BAV = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana

BL = Londra, British Library

CP = Herfordshire, Hatfield House Library, Cecil Papers

DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960

DSI = *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Pisa, Edizioni della Normale, 2011

ÖNB = Vienna, Österreichische Nationalbibliothek

TCL = Cambridge, Trinity College Library

TNA = Londra, The National Archives

Sono molto grata a Germana Ernst per avermi fatto conoscere la copia inglese della *Relazione* e per la fiducia che mi ha dimostrato. Ho potuto svolgere questa ricerca grazie alla Fondazione Balzan e all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Si ringrazia il Direttore dell'ACDF, mons. A. Cifres, per avere autorizzato la riproduzione del ritratto di Fulgenzio Manfredi.

¹ *Relatione della morte di fra Fulgentio Manfredi vinitiano seguita in Roma l'anno 1610*, TCL, R.3.42, f. 142r. Su Manfredi si veda R. ZAGO, *F. Manfredi*, DBI, 68, 2007, pp. 683-686; G. BENZONI, *I "teologi" minori dell'interdetto*, «Archivio veneto», CI, 1970, pp. 31-108: 36-78; L. FIRPO, *Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1974, pp. 317, 323; E. CICOGLA, *Delle iscrizioni veneziane*, Venezia, 1842, III, pp. 296-99; V, pp. 582-84.

Così riferisce l'anonimo autore della manoscritta *Relazione della morte di fra Fulgenzio Manfredi*, narrazione informata e partecipe delle vicende inquisitoriali del francescano veneziano ucciso in Campo de' Fiori il 5 luglio 1610 come eretico relapso, e così Manfredi è stato raffigurato in una tavola oggi conservata nell'Archivio per la Congregazione della Fede (FIG. 1). Nell'incisione il frate stringe un crocifisso nella mano destra, posa la sinistra su un teschio, mentre alle sue spalle si levano le fiamme dal braciere. L'ovale è incorniciato da un'iscrizione che definisce Manfredi «evangelii Veritatis praedicator et propugnator acerrimus»; in alto c'è lo stemma francescano e in basso, su uno sfondo di libri con clessidra e calamaio, si legge: «Si fulmen fulgens fulgur, FULGENTIUS ergo Fulgidus emisso fulmine fulgur erit». Il ritratto sinistramente profetico venne esposto a Venezia e circolò anche fuori dal dominio veneto, perché il 3 aprile 1608 Eliseo Masini, allora Inquisitore di Ancona, ne intercettò una copia che mandò a Roma.¹ In un altro quadro, destinato «alle Fiandre», il frate appariva illuminato dallo Spirito Santo,² e nel disegno per una medaglia commemorativa, da una parte si vede il busto di Fulgenzio e dall'altra l'emblema di un sole che disperde le nubi col motto: «Dispellit incessu». ³ Doveva trattarsi di immagini devozionali ricercate dai cosiddetti «fulgentini», uomini e donne che accorrevano alle prediche di Manfredi – «questi piccolini, poveri popoli confusi [...] che mi aspettano fatti a guisa di Cani muti, che abbaiare non possono» – come il francescano li chiamò nell'opuscolo pubblicato in risposta alla convocazione al Sant'Uffizio dopo la scomunica del 5 gennaio 1607 per aver difeso la Serenissima contro Paolo V.⁴

Nato intorno al 1563 da famiglia veneziana, Manfredi entrò nell'ordine dei cappuccini per poi passare a quello dei minori osservanti della chiesa di San Francesco della Vigna; i giudizi sulla sua persona e sulla sua storia variano molto, ma tutte le testimonianze concordano nel riconoscergli il carisma della predicazione, «cosa che più che la vita stessa bramava». ⁵ Dopo essere

¹ ACDF, *Stanza Storica*, DD 2-b, f. 156, E. Masini a P. Arrigoni, 3 aprile 1608: «Da un tale Trivisano Bertolotti libraro in Venetia è stato inviato qui in Ancona ad un Fra.co Manolesso pur libraro di questa città l'allegato ritratto in rami di F. Fulgentio Manfredi». Arrigoni aveva già ricevuto l'opuscolo di Manfredi in risposta alla citazione del Sant'Uffizio sequestrato a Macerata (ivi, ff. 111-112). Su Masini si veda V. LAVENIA, *Eliseo Masini*, DBI. Sull'esposizione del quadro a Venezia: ASV, Segr. di Stato, Venezia, 38a, ff. 125r, 151v.

² P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1959, p. 383.

³ Venezia, Biblioteca del Museo Civico Correr, ms 3074, f. 1259. Cfr. P. VOLTOLINA, *La storia di Venezia attraverso le medaglie*, Venezia, Voltolina, 1998, vol. II, pp. 21-22.

⁴ F. Fulgentio di nazione italiano, [...], di officio Predicatore apertamente verace, e della vera dottrina Evangelica fortissimo difensore, e della Apostolica vita humilissimo seguace, Venezia 1607. Lo stesso anno uscì una versione latina dell'opuscolo. Manfredi era stato convocato a Roma alla fine del 1606. Quanto ai «fulgentini», cfr. P. SAVIO, *Per l'epistolario di P. Sarpi*, «Aevum», XVIII, 1940, p. 56.

⁵ *Relatione della morte*, cit., f. 145r.



FIG. 1. Ritratto di Fulgenzio Manfredi nel 1608
(ACDF, Stanza Storica, DD 2-b, f. 157).

stato bandito per quattro anni dal territorio veronese nel 1594 per ripetuti attacchi ai cappuccini, nel 1602 si scagliò da Legnago contro le prediche antisemite tenute a Mantova da Bartolomeo Cambi, di cui scrisse sia al Duca della città, sia a Cesare Baronio.¹ Un'ostilità accresciuta dalla scelta di Cambi di sostenere i francescani riformati, avversati invece da Manfredi il quale, proprio contro la riforma dell'ordine, pubblicò un libello censurato dalla Congregazione dell'Indice.²

Fu però durante l'Interdetto veneziano che Manfredi guadagnò notorietà e rilievo pubblico. Schieratosi contro Paolo V, si avvicinò ai teologi che difendevano la Serenissima e gli venne assegnata, «senza che habbi da riconoscere altro superiore che la Repubblica»,³ la Chiesa dell'Umiltà, luogo fortemente simbolico perché sede dei gesuiti prima della loro espulsione dalla città. È difficile precisare i temi delle prediche, di cui si parlò non solo a Roma e a Venezia, ma anche in Francia e in Inghilterra. Secondo gli informatori del Duca di Mantova – a cui il Papa aveva chiesto di raccogliere notizie a riguardo – Manfredi sosteneva che il potere del pontefice non era superiore a quello di un qualunque parroco di campagna, che la volontà divina non poteva essere modificata dalle preghiere, che i sacramenti erano «cose da fanciulli» e il catechismo del tutto inutile; infine, che la «navicella di San Pietro» stava per essere sommersa, tanto male era governata. Sermoni, a detta del poeta Eugenio Cagnani, più estremi di quelli che si sarebbero potuti ascoltare in Inghilterra.⁴ Stando all'ambasciatore inglese Henry Wotton, il francescano parlava in uno stile diseguale, a volte sublime, a volte triviale, ma esibiva sempre una «exorbitant fredome of speake»,⁵ tale da rendere comprensibile la richiesta del cardinale François de Joyeuse che, intermediario tra Roma e la Serenissima durante la crisi dell'Interdetto, domandò al Senato di mettere a tacere il frate. Ma le prediche ripresero per decisione del Consiglio dei Dieci e tra i «fautori» di Manfredi il nunzio a Venezia Berlinghiero Gessi inclu-

¹ Sulle prediche di Cambi, oltre alla voce di A. PROSPERI, in DBI, 17, 1974, pp. 92-96, si veda A. SILVESTRI, *Le prediche del P. Bartolomeo Cambi da Salutio in Mantova nel 1602*, «Miscellanea francescana», XLVIII, 1948, pp. 368-84 e F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi da Salutio*, Firenze 1925, pp. 93-4. La risposta di Cambi a Manfredi si legge in una manoscritta biografia del predicatore (cfr. M. GOTOR, *I beati del papa*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 86-95): SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria del venerabile [...] Bartolomeo di Salutio*, Biblioteca Casanatense, ms. 2064, ff. 127v-129r.

² *L'Apologia, ovvero difensione sopra la riformatione dell'Ordine suo contra quelli, che sotto pretesto di riformare, lo difformano*, mandata a Roma da francescani riformati, fu condannata l'11 dicembre 1604 (ACDF, *Index Protocolli Z*, cc. 46-52). Sulle suppliche delatorie alla Congregazione dell'Indice, cfr. M. CAVARZERE, *La prassi della censura nel Seicento*, Roma, Storia e Letteratura, 2011, pp. 176-81.

³ P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia*, cit., p. 57 e P. SAVIO, *Per l'epistolario di P. Sarpi*, «Aevum», 1936, p. 47, nota 2.

⁴ R. PUTELLI, *Il duca Vincenzo I Gonzaga e l'interdetto di Paolo V a Venezia*, «Nuovo Archivio Veneto», 22, 1911, pp. 186-90.

⁵ TNA, SP 99/5, ff. 167-168, Lettera inedita di H. Wotton a R. Cecil, 15 agosto 1608.

deva Nicolò Contarini e lo stesso doge Leonardo Donà.¹ Nemmeno quando da Roma riuscirono infine a impedirgli di predicare Manfredi si rassegnò al silenzio, ma tenne «un ragionamento» in cui, oltre a sostenere perfetta parità tra sacerdoti, vescovi e papa, paragonò se stesso al martire San Romano il quale, nonostante la lingua mozzata, continuò a predicare per ispirazione dello Spirito Santo. Poi appese alla porta della Chiesa dell'Umiltà lo stemma della sede Apostolica vacante, irritando il nunzio e divertendo i veneziani.²

Se è vero che le invettive colpivano più i costumi della Curia che la falsità della dottrina, senza dubbio l'arsenale polemico di Manfredi si arricchì di nuovi argomenti teologici grazie all'incontro decisivo, incoraggiato da Sarpi, con il cappellano dell'ambasciata inglese William Bedell, esponente di rilievo dell'ancora non cristallizzata teologia anglicana.³ Lo stesso Sarpi, lontanissimo da Manfredi per carattere e condotta, nei suoi colloqui con l'inviato del principe Christian von Anhalt, ammise che nel frate era avvenuto un mutamento. «Illuminato»,⁴ così lo definì in questa occasione. In una lettera a Adam Newton, tutore del principe di Galles e traduttore di Sarpi, Bedell esprimeva la soddisfazione per aver trovato in Manfredi l'interlocutore che cercava a Venezia. Fra Fulgenzio si era rivelato un «necessary instrument to worke upon the multitude», in grado di comunicare efficacemente con un uditorio ampio, di estrazione popolare e spesso costituito da donne. Tra i due ci furono incontri, lettere, colloqui e scambi di libri. Tale era la confidenza raggiunta – l'inglese aveva anche persuaso l'amico a rimuovere dalla chiesa dell'Umiltà un ritratto di Loyola e dal convento in cui viveva alcune incisioni di cattolici uccisi in Inghilterra – che Bedell rimase sbalordito alla notizia della fuga di Manfredi a Roma: ne restò «wholly confounded». ⁵ Altri ne furono sgomenti: Nicolò Contarini ne pianse di rabbia, mentre alcuni amici del frate, si legge nella *Relazione della morte*, gli ricordarono l'esempio di Savonarola, ammonendolo che la Corte di Roma non perdonava «chi l'offende con la verità». Giacomo Castelvetro annotò a margine della sua copia della *Relazione della morte* che la sera prima della fuga, andato dal frate a recuperare i libri di Calvino e di Alfonso de Valdés che gli aveva prestato, lo aveva messo in guardia dicendo: «andando a Roma, in luogo d'una mitra o d'un capello rossi, havrete o fuoco, o il capestro». ⁶

¹ ASV, Segr. di Stato, Venezia, 38a, f. 196.

² Ivi, f. 116r. Altri riferimenti ai ff. 88, 91, 99, 106, 109.

³ Sull'attività di Bedell a Venezia, cfr. G. Cozzi, *Sir Edwin Sandys e la Relazione dello stato della religione*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 1096-1121.

⁴ B. ULIANICH, *Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi: dalla missione veneziana del Dohna alla relazione di Diodati (1608)*, «Annuario Historiae Conciliorum», VIII, 1976, p. 493.

⁵ E. S. SHUCKBURGH (ed.), *Two biographies of William Bedell*, Cambridge, 1902, pp. 244-246.

⁶ *Relazione della morte*, cit., ff. 164r-v. Sulla figura di G. Castelvetro e sulle note autografe alla *Relazione della morte*, si veda C. FRANCESCHINI, *Nostalgie di un esule. Note su Giacomo*

Wotton cercò invece una spiegazione medica, attribuendogli una «*una legierrezza malinchronica*».¹

Perché Manfredi andò a Roma? Molti videro nel gesto mera venalità e volubilità; altri, tra cui Sarpi e Bedell, l'amarezza mista a collera che il frate doveva sentire per non essere stato incluso tra i teologi stipendiati e per aver visto barattare il suo silenzio dal pulpito con il compromesso di pace con Roma. Del resto, lo stesso Manfredi, nella lettera che scrisse al doge per giustificare la partenza, lamentò di essere stato abbandonato dal governo che aveva difeso lealmente, di essere stato ridotto «quasi seppellito, ed inutilo».² Diversa la spiegazione suggerita dall'autore della *Relazione della morte*, secondo cui sarebbe stata l'impossibilità di predicare il vero motivo che aveva mosso Manfredi a lasciare Venezia. Sulla «malinconia» che questa privazione gli aveva provocato, si innestò facilmente la paura, anche indotta ad arte, che il governo potesse decidere di consegnarlo al Sant'Uffizio e che quindi fosse meglio andarci spontaneamente. A Manfredi fu fatale il suo temperamento, sprovvisto di ogni prudenza politica, impulsivo e, soprattutto, mai tempestivo, almeno così suggerisce la *Relatione della morte* quando descrive l'inutile tentativo di un amico del frate di distogliere Fulgenzio dai suoi propositi facendo ragionevole appello alla necessità di riconoscere il momento adatto all'azione e quello non adatto. Sordo ai consigli, Manfredi obbedì solo alla «soverchia volontà di predicare».

Il fallito attentato a Sarpi aveva riportato tensione nei rapporti tra Roma e Venezia – Manfredi, tra l'altro, visitava il servita tutti i giorni della convalescenza³ – e da allora il nunzio Gessi cercò con mezzi suadenti di attirare a Roma i teologi che avevano difeso la Serenissima. Non gli sfuggì il malcontento di Manfredi e seppe far leva su di esso, avviando segrete trattative tramite il prete Alessandro Bon e il francescano Livio da Verona. Su indicazione del cardinale Scipione Borghese promise al frate abiura segreta, piena assoluzione e completa libertà di predicare: a Roma sarebbe stato «trattato con ogni paterna carità».⁴ Dopo esitazioni e ripensamenti Manfredi partì l'8 agosto 1608, provvisto di un «salvacondotto assoluto», che venne incluso nella *Relazione della morte* e di cui a Venezia restano diverse copie, una delle quali si trovava tra le carte rinvenute sullo scrittoio di Sarpi dopo la sua morte.⁵

Castelvetro (1546-1616), «Cromohs», VIII, 2003, pp. 1-13, < URL: http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/franceschini.html >; EADEM, G. *Castelvetro*, DSI, I, p. 293 e M.L. DE RINALDIS, *Giacomo Castelvetro, Renaissance Translator. An Interface between English and Italian Culture*, Lecce, Milella, 2003, pp. 179-192.

¹ TNA, SP 99/5, cit., f. 168r.

² ASV, Fondo Borghese, II, 18, f. 4 (7 ottobre 1608).

³ BL, Add. ms 6877, f. 22.

⁴ ASV, Segr. di Stato, Venezia 39, f. 87r (Borghese a Gessi, 17 maggio 1608).

⁵ C. PIN, *Tra religione e politica: un codice di memorie di P. Sarpi*, in *Studi in onore di L. Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi-F. Barcia, Milano, 1990, II, p. 145-185.

A Roma Fulgenzio si stabilì in San Pietro in Montorio e poco dopo il suo arrivo si recò a colloquio con Paolo V, il quale sperava di ottenere notizie sulla delicata situazione veneziana a ridosso dell'Interdetto. La denuncia dei complici era un passaggio essenziale per ottenere il perdono nei casi di comparizione spontanea com'era quello di Manfredi, e Manfredi parlò. La delazione disegnava un quadro della Venezia dissidente tenuto in grande considerazione dal papa, che annotò personalmente alcuni passaggi del discorso con l'intento di usarli in un processo contro Sarpi, mai tuttavia avviato.¹ Manfredi elencò alcuni libri vietati diffusi dall'ambasciatore inglese, distinguendo tra quelli che circolavano tra «grandi et litterati» e quelli destinati ai «semplici». Tra gli autori menzionati c'erano John Jewel, William Perkins, Giacomo I, Gabriel Powel, Francesco Guicciardini, Machiavelli, Alfonso de Valdés, Giovanni Calvino, tutti citati anche da Bedell nella lettera a Adam Newton. Fra Fulgenzio tentò anche di fornire qualche informazione sulla presunta composizione dottrinale del gruppo. Oltre alla necessità della lettura delle Scritture «nella materna lingua», il perno che, a parere del frate, teneva insieme personalità diverse tra loro era «l'intentione di togliere, o sminuire alla Santità Vostra et alla Santa Sede la riputatione et la potestà», per affermare il primato assoluto di Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. Cristo non volle un regno temporale; egli, infatti «non regnò, né volle regnassero i suoi vicari in questo mondo, in cui bisogna ponere ogni speranza et fiducia, come in nostro padre e redentore; dal quale solo, e non da altri, pende la salute nostra, che darsi non può da uomo».²

Sono gli stessi punti esposti nell'abiura segreta del 13 dicembre 1608, quando Manfredi ammise, alla presenza di un notaio e di due testimoni, di aver letto i libri sopra elencati (e uno di Occam), di aver detto che non conosceva «altro superiore che Dio et il Prencipe di Venetia», che l'Interdetto non aveva valore, che Dio non «commanda all'huomo cosa impossibile naturalmente et civilmente», e che aveva «essaltato et laudato il Regno d'Inghilterra; dicendo ch'era Regno santo». Dichiarato «vehementemente sospetto di heresia», sottoscrisse la «cedola di abjuratione di propria mano».³ Il memoriale dell'abiura e quello del processo successivo sopravvivono in tre copie: l'originale, che faceva parte del volume 640 delle sentenze inquisitoriali, parzialmente distrutto a Parigi, fu acquistato da Richard Gibbings, il quale lo pubblicò a Londra nel 1852.⁴

¹ ASV, Fondo Borghese, I, 540-42, f. 577bis.

² Ivi, II, 48, ff. 170-71, 179-181 (cfr. P. SAVIO, *Per l'epistolario*, cit., 1936, pp. 18-35).

³ R. GIBBINGS, *Were "heretics" ever burned alive at Rome? A report of the proceedings in the Roman Inquisition against Fulgentio Manfredi*, London, John Petheram, 1852, pp. 7-27. Sulle procedure dell'abiura privata si veda E. BRAMBILLA, *Abiura*, DSI, vol. I, pp. 5-6.

⁴ Per la ricostruzione dei passaggi delle carte inquisitoriali a Dublino, cfr. J. TEDESCHI, *A 'queer story': the Inquisitorial Manuscripts*, in P. FOX (ed.), *Treasures of the Library*, Trinity College,

Seguirono mesi difficili per Manfredi: il denaro era meno di quello promesso, nessuna occasione di predicare gli venne concessa, i confratelli lo evitavano. Il nunzio a Venezia consigliava di trasferirlo in un piccolo centro lontano da Roma, dove i suoi «spiriti vivi» avrebbero dato meno scandalo; ancora Gessi, il 30 gennaio 1610, sollecitò una vigilanza più stretta, perché il frate aveva mandato una supplica a Venezia chiedendo di essere riaccolto in città.¹ A quel punto gli eventi precipitarono: il 5 febbraio il cardinale Girolamo Pamphili ordinò di arrestare in piena notte Manfredi, sospettato di essere in procinto di partire per l'Inghilterra, «dove si lascia vivere in libertà di coscienza».² I rapporti con l'ambiente inglese a Venezia, l'ospitalità offerta a un pellegrino inglese nella sua cella romana, la bozza di una lettera mai mandata a Giacomo I, questi furono gli elementi al centro dell'accusa, mentre gli altri capi d'imputazione erano tutti riconducibili alla contestazione dell'autorità assoluta del pontefice. Fatta perquisire la cella su soffiata di quello stesso Paolo Zevio che aveva accompagnato Fulgenzio da Venezia a Roma, gli inquisitori sequestrarono alcune scritture che mettevano in discussione il primato della Chiesa di Roma e quella di Pietro sugli apostoli, la validità del Concilio di Trento, l'esercizio del potere temporale da parte di uomini religiosi e il loro celibato. Da Tor di Nona, il carcere per reati comuni dove divideva la cella con l'organizzatore dell'attentato a Sarpi, l'imputato fu spostato nelle prigioni dell'Inquisizione; il suo caso fu discusso nella seduta alla presenza del papa del 27 maggio e il processo si svolse il primo luglio. La difesa si basò sull'ammissione di aver scritto talvolta «per impeto di passione» e talvolta per chiarire a se stesso problemi che gli erano «viluppo per la mente», come quello dell'autorità pontificia. Non fece nomi di complici, e per questo fu torturato con la corda. La sentenza, comminata dai cardinali Pinelli, Bernieri, Aldobrandini, Bianchetti, Bellarmino, Zapata, Taverna, Millini, de la Rochefoucault e Varalli, lo condannò come eretico relapso. Il 4 luglio fu portato nella gremita chiesa di San Pietro e ascoltò in silenzio la lettura della sentenza che lo consegnava al Governatore di Roma. La pubblica degradazione avvenne subito dopo nella Chiesa di San Salvatore in Lauro. La mattina del 5 luglio alle sette Fulgenzio Manfredi venne impiccato e bruciato a Campo de' Fiori.

La notizia del rogo raggiunse immediatamente Venezia. L'ambasciatore a Roma Giovanni Mocenigo trasmise una dettagliata relazione al Senato includendo l'elenco dei capi di imputazione, mentre il cardinal Borghese

Dublin, 1986, pp. 67-74. Le altre due copie della sentenza si trovano in ACDF, Stanza Storica O 1 f (5) e in ASV, Fondo Borghese, I, 25, ff. 215-230, 398-405. Della sentenza esistono più copie, cfr. per es. Biblioteca Marciana, ms. 1016, ff. 198-201.

¹ ASV, Segr. di Stato, Venezia, 38, f. 556; Ivi, 40, f. 374.

² R. GIBBINGS, *Were "heretics"*, cit., p. 42.

mandò al nunzio una copia della sentenza affinché «s'acquietino tutte le mormorazioni».¹ Era infatti necessario assicurare i veneziani sulla correttezza del processo e smentire le voci che circolavano sulla sua irritalità: perché il frate era stato condannato come eretico relapso se gli era stato concesso salvacondotto e abiura segreta? Di qui l'insistenza, nelle cronache del caso, sul contegno e sulle parole di Manfredi in San Pietro e sul patibolo.² La sentenza diffusa da Gessi fu usata dai veneziani con intento opposto a quello per cui era stata divulgata, ossia per screditare anziché legittimare il processo, sottolineare l'inconsistenza delle accuse e delle prove, puntare il dito sull'ingiustizia del procedimento e sul patto che era stato violato.

Inserito appieno nell'agile rete di informazioni veneziana, Henry Wotton fu subito messo al corrente del coinvolgimento dell'ambasciata inglese nel processo e si affrettò a prendere le distanze dalla vicenda. «Per scarico della coscienza», dichiarò in Senato la totale estraneità ai fatti, affermando che «quello che è stato letto in quel processo et sententia è una buggia et una falsità manifesta».³ Wotton tuttavia non dimenticò la storia di Manfredi; rievocandola nel suo *Table Talk*, ne fece l'emblema della cattiva fede della Chiesa di Roma e della disparità tra colpe e punizioni che in essa vigeva.⁴ Dalla Francia, Philippe Duplessis-Mornay chiese notizie sui motivi della condanna e Pierre de l'Estoile ironizzò sulla carità cattolica praticata col frate.⁵ Dal canto suo, Sarpi scrisse a Grosloot de l'Isle una lunga lettera a proposito di Manfredi. Eccone la memorabile conclusione:

Se le cose oppostegli siano vere o calunnie, le opinioni sono varie: ma alcuni, presupposto anco che siano vere, non restano di dire che li sia stato fatto torto; poichè, stante il salvacondotto, non si poteva metter a suo pregiudicio quella abiurazione, ed averlo per relapso. Io non so che giudizio fare, perchè il principio ed il fine sono manifesti, cioè un salvacondotto ed un incendio, li mezzi restano in occulto.⁶

Quel rogo era una conseguenza dell'onda lunga del contrasto con Paolo V e per questo Sarpi ne parlò nel frammento della continuazione dell'*Istoria*

¹ Il dispaccio di Mocenigo è riportato da E. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, cit., vol. v, p. 584. Le lettere di Gessi a Borghese del 10 e del 17 luglio 1610 si leggono in P. SAVIO, *Per l'epistolario*, cit., 1940, p. 56.

² Il benedettino B. Hertfelder raccontò a un confratello il pentimento di Manfredi: G. MERCATI, *Opere minori*, Città del Vaticano, 1937, III, pp. 21-22. Una testimonianza simile è quella manoscritta di Ambrogio Righetti (cfr. E. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, cit., vol. III, p. 299).

³ ASVEN, Collegio Esposiz. Principi, Reg. 22, cc. 87-92, 6 settembre 1610. Wotton aveva ricevuto notizie da un inglese presente a San Pietro il giorno della sentenza.

⁴ L. P. SMITH, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, Clarendon Press, Oxford, 1907, vol. II, p. 497.

⁵ *Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay*, Treuttel et Wurtz, Paris, 1824-1825, XI, pp. 120-21; *Mémoires-journaux de Pierre de L'Estoile*, Paris, 1875, X, p. 356.

⁶ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit., vol. I, p. 131.

dell'*Interdetto*, a mostrare che i rapporti tra Roma e Venezia erano ancora lontani dall'essere pacificati.¹

Altre reazioni giunsero dalla Germania: il nunzio Antonio Albergati mandò da Colonia «un opuscolo in difesa di frate Fulgentio; nel quale batezandolo per martire, dicono che, tra l'altre propositioni, negava la potestà del papa, e teneva che nel concilio di Trento vi erano molte inventioni d'huomini, con altre simili pacie».²

La *Relazione della morte* si inserisce nella serie degli scritti occasionati dalla tragica vicenda di Manfredi ma al tempo stesso se ne distanzia, essendo un discorso più articolato rispetto agli altri di cui si ha notizia.³ Qui l'anonimo autore dosa con sapienza ironia e commozione, i limiti e i difetti della vittima non vengono mai nascosti e proprio per questo il racconto riesce a essere convincente e drammatico. Oltre alla polemica anticuriale e ai motivi politici che agiscono sullo sfondo, il filo che corre lungo la narrazione dandole una certa potenza è l'allusione a una fatalità nella vita e nella morte del frate. Con la sua scelta di andare spontaneamente a Roma pur essendosi predetto egli stesso una morte per fuoco come eretico, Manfredi fu uno dei tanti seicenteschi esempi di quell'attrazione micidiale descritta nel sonetto di Campanella *Al carcere*, in cui la donnola, «timente e scherzante», va incontro al rospo, «in bocca al mostro che poi la devora».⁴

Finora ho potuto individuare sei copie della *Relazione della morte*:

- Biblioteca del Museo Civico Correr a Venezia: ms 1051, cc. 210-235; ms 1382/2, ff. 5-49. Alla fine di questa copia sono elencati i capi d'accusa contro Manfredi
- Österreichische Nationalbibliothek di Vienna: ms 6548, ff. 89-94
- Biblioteca di Palazzo Campana a Osimo (manoscritto donato dal frate veneziano Agostino Maria Molin)
- Hertfordshire, Hatfield House, tra le carte di Robert Cecil, Earl of Salisbury: ms 140, ff. 228-240
- Cambridge, Trinity College Library, tra le carte di Giacomo Castelvetro, donate alla biblioteca da Henry Puckering, figlio di Adam Newton, ultimo protettore di Castelvetro in Inghilterra: ms R.3.42, cc. 140-165

La trascrizione è stata condotta su quest'ultimo esemplare conservato a

¹ P. SARPI, *Istoria dell'interdetto e altri scritti*, a cura di M. D. Busnelli, G. Gambarin, Bari, Laterza, 1940, pp. 225-233.

² W. REINHARD (ed.), *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur, Nuntius Albergati (1610-1614)*, v / 1, Munich, Schöningh, 1972, p. 112. Cfr. anche ivi, pp. 119-20, 134, 142. La traduzione latina dell'opuscolo (*Attestatio et informatio ex Urbe Coloniensi et Romana*) si trova in BAV, Boncompagni E.30, ff. 144-147v.

³ E. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, cit., vol. III, pp. 296-99, riporta la trascrizione di una breve *Memoria manoscritta* proveniente dalla biblioteca di San Francesco Grande a Padova.

⁴ T. CAMPANELLA, *Poesie*, p. 254.

Cambridge perché, pur trattandosi di una copia eseguita in fretta, le annotazioni autografe di Castelvetro a margine e nel corpo del testo ne arricchiscono l'interesse.¹

Grazie probabilmente alla variabilità e all'anarchia propria della circolazione dei manoscritti, la *Relazione della morte* sembra essere sfuggito alle maglie della censura romana, riuscendo a dare testimonianza di una pagina di storia «scura e umiliante», come l'ha definita Corrado Pin.²

¹ G. Castelvetro (1549-1616), già condannato a abiura nel 1579, era stato definito nella delazione di Manfredi un «heretico calvinista in casa et sotto l'ombra dell'ambasciatore inglese». Da tempo sotto stretta osservazione, nel settembre del 1611 fu incarcerato a Venezia dall'Inquisizione in seguito alla denuncia del pannaiolo Giovan Paolo Lucchese. Fu però immediatamente rimesso in libertà, con obbligo di lasciare il suolo veneto, grazie all'energico intervento dell'ambasciatore Dudley Carleton, su richiesta personale di Giacomo I, cui Castelvetro aveva fatto da maestro di italiano. Fu allora che l'esule modenese, a 75 anni, partì di nuovo per l'Inghilterra, portando con sé la copia della *Relazione della morte*, di cui tuttavia egli non sembra essere stato l'autore. Per approfondimenti e per accurati rimandi bibliografici, si vedano gli studi citati di C. FRANCESCHINI e M.L. DE RINALDIS.

² C. PIN, *Tra religione e politica*, cit.

RELATIONE DELLA MORTE DI FRA FULGENTIO MANFREDI VINITIANO
SEGUITA IN ROMA L'ANNO 1610 A V DI LUGLIO

Al tempo dell'Interdetto che pubblicò contro i Vinetiani Papa Paolo Quinto, predicò per ventura nella Città di Vinetia fra Fulgentio Manfredi dell'ordine di San Francesco minor osservante, il quale per molti anni sino a quel tempo, non solamente in Vinetia sua patria, ma in molte altre città d'Italia haveva predicato con grandissimo concorso e sodisfazione de popoli che l'ascoltavano. Sol gli interessati nella corte di Roma gli opponevano che troppo liberamente riprendesse gli abusi di essa Corte et gli scandalosi costumi de prelati et ecclesiastici di questi tempi. Et nel vero in simili riprensioni si lasciava tal hora fra Fulgentio così dalla vehemenza dello spirito trasportare, ch'egli stesso più volte privatamente a suoi amici confessò esser andato in pergamo con fermo pensiero di non volere altramente parlare della sudetta materia, e non avedendosene esservi traboccato precipitosamente. Il che, da quelli che desiderano la riforma de detti abusi e costumi, era interpretato per un occulto giudizio di Dio, che di tal mezzo si servisse per terrore de cattivi, accioché non mai si potessero scusare di non essere stati avisati e ripresi de suoi scandali; ma da quelli che tutte le cose o con la dissimulatione, o con l'humana prudenza misurano, era tutto attribuito a grandissima imprudenza, e se bene non ardivano di dire che falsa fosse la riprensione, ad ogni modo rabbiosamente riprendevano fra Fulgentio, come che non per ispirito, ma per odio, e come dicevano fuori di tempo e senza speranza di far alcun profitto, predicasse in maniera che s'acquistava nome non di zelante, ma di pazzo e di maldicente; coi quali egli si scusava il più delle volte con quelle parole dell'Apostolo: *Nos stulti propter Christum*.¹ Ma non per questo mancarono di quelli, i quali a questo modo argumentavano: se i Sacerdoti della vecchia legge doppo l'haver fatto crudelmente morire i Profeti che gli riprendevano, finalmente fecero morir crudelissimamente l'innocentissimo nostro Salvatore perché gli riprendeva chiamandoli generatione perversa et adultera, hypocriti, superbi, avari, e scoprendo alla plebe i loro difetti: al certo non havrebbe potuto scampare dalle mani de moderni Sacerdoti un frate, il quale era tanto inferiore nell'innocenza della vita a Christo, quanto è l'huomo alli peccati soggetto inferiore a quello che era insieme huomo impeccabile et immortale Iddio. Il che fu non una, ma cento e mille volte da esso fra Fulgentio testificato, come che presago fosse di quello che poscia doveva succedere, non in presenza di poche persone, ma del popolo innumerabile che l'ascoltava, mentre che predicava, cioè ch'egli bene antivedeva che doveva finalmente esser fatto morire per opera di coloro che da lui erano ripresi. Ma che ciò disiderava perché morendo per la verità e per la giustitia, lo riputava a gratia di Dio, et a martirio. Il che ricordando, sempre aggiungeva che alla sua morte si tro-

La trascrizione segue un criterio conservativo: solo la punteggiatura e l'accentazione sono state adeguate alle norme moderne per rendere più scorrevole la lettura. In ÖNB, Corrèr, CP, c'è un'indicazione di luogo e di data: «Roma, 28 ottobre 1610».

¹ 1 Corinzi 4,10

verebbe l'ordinario pretesto d'esser stato dall'inquisitione condannato alla morte per heretico, ma gli avertiva che non fosse chi credesse mai ch'egli fosse heretico, che predicava l'evangelica verità, e credeva tutti gli articoli della Santa fede, la quale professione di fede haveva fatto da fanciullo e farebbe, con la divina gratia, fino alla morte; che heretico era colui che ostinatamente tiene e predica alcuna dottrina contraria alla Santa scrittura, ma ch'egli non sarebbe perseguitato se non per riprendere coloro li quali con la bocca dicono esser discepoli di Christo, e coi fatti negano la verità dell'Evangelio e vivono come huomini che non hanno né fede, né legge, non già perché egli non habbia sempre¹ havuto la vera fede e non habbia sempre essortati tutti con la divina gratia ad osservare la legge Evangelica, e che non gli paresse cosa nuova che si publichi che uno sia heretico, il quale non è altrimenti heretico perché il Pontefice et i sacerdoti diedero ad intendere al popolo che Christo nostro salvatore era un abominevole bestemmiatore et heretico, onde l'indusse a gridar contra di colui con quelle horrende parole de: *Crucifige*. Il quale havevan i giorni² avanti ricevuto in Gierusalemme con quelli applausi dell'*Osanna filio David, benedictus qui venit in nomine Domini*. Et era tanto certo, che capitando in Roma sarebbe stato fatto morire malamente che ad un pittore, che fece il suo ritratto (dal quale poi si copiarono tutti quelli, che in gran copia si videro nelle stampe), interrogandolo che impresa gli piaceva che presso³ la sua figura dipingesse, gli rispose che gli dipingesse per da presso un brasciero⁴ di fuoco, perché questa finalmente doveva essere la qualità della sua morte. Fu di tanta efficacia la predicatione di lui al tempo dell'interdetto perché, con riprendere gli abusi et i difetti della corte di Roma, toglieva alle attioni di lei la reputatione che, havendo havuto per suo scopo quelli che indussero il Papa a publicarlo di ritirare il popolo di Vinetia dall'ubidienza del Principe e del Senato sotto pretesto che erano stati scomunicati, non solamente egli in quel tempo fu loro obidientissimo, ma non poté mai esser persuaso a credere, né per la publicatione della scomunica e dello interdetto, né per quello che a suoi confidenti scrivessero i Gesuiti privatamente, né per quello che gli stessi a questo proposito publicano temerariamente et malignamente nelle stampe, né per i pessimi ufficij che facevano gli ambiziosi confessori, et prelati, et altre zizanie de ribelli mescolate fra il frumento de buoni, che la corte di Roma havesse ragione et il Senato torto, conciosia che non poteva credere che de' persone⁵ macchiate di tanti abusi, come dimostrava Fra Fulgentio chiaramente nelle sue prediche, fosse stata fatta deliberatione che fosse giusta o publicata sentenza di scomunione et interdetto che fosse d'alcun valore, onde tutti la riputavano nulla, e come che tal fosse per tutti i cantoni della città con argomenti efficacissimi (tutto che essi non Teologi, ma huomini semplici fossero) ne disputavano a difesa della Republica. Essendo poi seguito l'accomodamento fra la Republica et il Papa con indicibile reputatione di lei, in maniera che tutti i

¹ «sempre» è aggiunto infralinea con diversa grafia.

² Negli altri esemplari: «sei giorni».

³ «che presso» è aggiunto a margine con diversa grafia.

⁴ Negli altri esemplari: «brasciero pieno di fuoco».

⁵ òNB: «per opera di persone».

sudditi e non sudditi s'accorsero agevolmente chi fosse stato dalla parte della ragione et chi da quella del torto.

Grande fu la riverentia nella quale furono havute le prediche di Fra Fulgentio, come che havesse difeso in esse causa giusta e tenuto, et insegnato dottrina, che la riuscita dimostrato haveva esser stata verissima, et era in sì fatta maniera la plebbe persuasa che il modo di vivere de gli apostolici prelati non era altrimenti quello che hoggi tengono i nostri, che havendo uno di essi ordinato a non so chi de gli ascoltatori di fra Fulgentio, che di pretiosi addobbamenti gli fornisse il suo palazzo, accortosi ch'egli s'era d'un tale ordine scandalizzato, gli disse che non andasse trattenuto in far ciò che imposto gli haveva per lo dire di fra Fulgentio, perché la Chiesa d'adesso non era quella che era al tempo de gli Apostoli,¹ che gli² haveva buone entrate, e che voleva spenderle illustremente. Parve fra tanto bene a Senatori, a richiesta anchora di coloro che s'erano adoperati per quietare i moti³ che fra Fulgentio per alcun tempo si tacesse e che, mentre che la ferita era fresca, egli con la sua lingua, la quale era dalla Corte di Roma tenuta per pungentissima, non più la inacerbisse, o desse nuova occasione di disturbo; il che gli fu fatto amorevolmente intendere. Il quale avviso, tutto che stante la conditione de tempi salutare fosse, parve nulladimeno a fra Fulgentio intollerabile, il qual riputava che più tosto poteva astenersi dal prendere il necessario cibo alla vita che dal predicare; onde si lasciò sorprendere da una incredibile maninconia che fu cagione della desperatione e del precipitio nel quale finalmente cadde. E perché al tempo dell'interdetto era stato citato dalli Cardinali Inquisitori di Roma, a' quali con quel suo tremendo protesto che comincia *frater Fulgentius natione Italus*,⁴ risposto haveva opponendo loro capi di nullità e che l'Inquisitore di Roma per accordo e conventioni seguiti fra la Repubblica et i Romani Pontefici, non poteva ingerirsi nei casi d'inquisitione, di cui fossero incolpati quelli che sono nello stato de Vinetiani, onde a conseguenza ne anco poteva citarli, cominciò a dubitare (se bene vanamente) che col tempo, abbandonato da essi Vinitiani, al cui favore diceva havere predicato, non fosse stato dato in mano della detta inquisitione e de Cardinali inquisitori suoi notorij e capitalissimi nimici, per che si diede a pensare se fosse bene partirsi da Vinetia e di spontanea sua volontà andare a Roma prima che gli fosse convenuto andarvi in catene e per forza, sperando con una tale attione quello, che ad ogni modo era insperabile, cioè che dovesse esser amorevolmente ricevuto in gratia et ottener subito un'ampia licenza di poter predicare, cosa che più che la vita stessa bramava. Questo suo pensiero non poté tener egli tanto celato, che non fosse scoperto da un suo amico il quale, avisatosi del pericolo al quale Fra Fulgentio inavvedutamente si metteva, a questo modo gli parlò: che per all'hora giudicava che

¹ ÖNB: «della quale parla fra Fulgentio».

² ÖNB, Correr: «egli».

³ Il cardinale François de Joyeuse (1562-1615) condusse le delicate trattative diplomatiche per sanare la rottura tra Venezia e Roma e chiese al Senato di sospendere l'attività oratoria di Manfredi.

⁴ *Frater Fulgentius natione Italus*, Venezia, 1606. Sarpi definì questo testo «un protesto assai risentito, che fu stampato e andò a torno, con clausole molto pregnanti e mordenti» (P. SARPI, *Istoria dell'Interdetto e altri scritti*, cit., 1940, p. 231).

fosse a lui molto necessaria l'osservanza di quella sentenza di Epitteto Filosofo, che dice: *Sustine et abstine*,¹ cioè, taci, et aspetta che la Corte Romana, per quello che si leggeva nelle storie, non osserva la data fede, né ha usanza di perdonare a chi l'offende con la verità.² Che la Repubblica non haveva mai abbandonato, o mancato di proteggere alcuno che servito l'havesse ne suoi bisogni, che si ricordasse di Fra Gironimo Savonarola, la cui Santità, predicatione e dottrina era havuta in somma veneratione dalla Repubblica Fiorentina, la quale anch'egli al tempo dell'interdetto difesa haveva, il quale per non haver voluto seguire et abbracciare il consiglio di essa Repubblica, cioè, che passati i moti per alquanto tempo vivesse quietamente, fu appicato finalmente et bruggiato per ordine di Alessandro Sesto Papa; che la sua predicatione era stata utile al tempo de moti, la quale sarebbe in questo di quiete dannosa, non per lo difetto della verità, ma dall'opportunità; che perciò considerasse bene il suo stato e che non facesse cosa che a lui dovesse essere di pentimento, et a suoi nemici d'allegrezza et di trionfo. Questo fu il consiglio che diede a fra Fulgentio il detto suo amico, ma perché gli parlò contra la sua inclinatione, e contro a quello a cui la soverchia volontà di predicare lo spronava, li prestò (come avvenir suole per lo piu in casi simili) poca fede.

Allo incontro, quei della Corte di Roma, i quali sopra il fatto di Fra Fulgentio non dormivano, come che l'opinione nella quale stabiliscono la lor pretesa Monarchia temporale sopra de gli altri Principi havebbe ricevuto irreparabile crollo in Vinetia per la predicatione di lui, havendo odorato di lontano questa sua disperata risoluzione, usarono tutti quei modi che giudicarono atti a precipitarlo, et in particolare si servirono di quello delle lettere et essortatione de Ministri de Principi grandi lor confidenti, del Generale dell'ordine, et del Cardinal Protettore, i quali havendolo prima messo in grande spavento con dirli che di certo i Vinetiani l'haverebbono mandato in ceppi et in catene a Roma alla Inquisitione, perché di lui si facesse esemplare macello, figurando che non haverebbono potuto resistere alle istanze che ne faceva il Papa col quale s'erano rappacificati. Di poi li proposero partiti onorevoli, se egli di spontanea sua volontà si fosse colà trasferito, perché oltre il perdono gli promettevano prelature con grosse entrate; ma perché³ egli

¹ ÖNB: «di quella sentenza filosofica che dice: Taci e aspetta». Il detto, di grande fortuna nella prima età moderna, deriva dall'*Encheiridion* di Epitteto.

² TCL, a margine: «Nota. Ab haereticis non est observanda fides».

³ TCL, a margine, ff. 147r-148r: «Fu di questa trasferta G.C. una mattina di tre hore anzi di da un gran senatore in Vinetia certificato. Dicendogli: Perche so, che sei amico del frate, et perche da molti sei stimato per favoreggiatore della riformata religio. Temo che non ti sia per giovar punto il colui rapatamarsi co romani. Non credette tal cosa il C., anzi subito andò a trovare il frate, che con due trovollo molto infaccendato in fare il registro de' suoi molti libri, a cui domandò il *Catechismo* di Calvino et i *Dialoghi di Caronte et di Mercurio*, che gli havea prestati. Egli non glieli volle dare, ma disse che a lui fosse fra un sei giorni tornato, che gliele havrebbe dati! O sapete che disse il C.? "Ho di buon luogo saputo che voi vi volete rapatamare con Roma". Il che negò grandemente. Il che mosse il C. a così dirgli: "Hor notate quanto vi dirò. Andando voi a Roma, in luogo d'una mitra o d'un capello rossi, havrete o fuoco o il capestro". Alfonso de Valdés, fratello maggiore del riformatore Juan, pubblicò l'erasmiano *Diálogo de Mercurio y Caronte* nel 1528. Il dialogo, tradotto e diffuso in Italia, fu censurato a Roma nel 1532.

mostrava di tener poco conto di prelature e di ricchezze, aggiungevano che sarebbe stato dichiarato predicatore Papale et haverebbe a piacer suo predicato per tutto liberamente, si' in Roma, come al suo ritorno (del quale anco l'accertavano) in Vinetia, malgrado di chi l'havesse consigliato a non predicare. E perché non avesse temuto d'inganno, gli offrivano amplissimo et securissimo salvocondotto, siché cominciò a vaccillare. Onde conoscendo la sua natura alquanto dispettosa, per finir d'abbatterlo ricordavano che grande e senza escusationi era stata l'ingratitude de Venetiani, i quali l'havevano della predica in un certo modo privato con nota di grande infamia, col cui stromento egli, al tempo dell'interdetto, gli haveva così fedelmente servito tenendo la plebe in fede, che nel riconoscere coloro che segnalamente erano stati loro utili, servendo e predicando nello stesso tempo, con honorati stipendij e con la promessa della perpetua lor protezione, sol di fra Fulgentio non si era fatta alcuna memoria, o tenuto in, minimo conto, che bisognava in istato di sì evidente pericolo presto risolversi; e prima che, dopo i tuoni e lampi, i quali già si vedevano, restasse da repentino folmine percosso. Era fra Fulgentio poco cortigiano e molto facile a credere quello che desiderava che così fosse; onde, dando inconsideratamente fede alle sopradette persuasioni, si lasciò agevolmente disporre ad una occulta fuga, temendo d'esser impedito se alla scoperta si fosse partito. Havendo dunque il vescovo di Rimini Nuntio del Papa in Vinetia¹ havuto contezza di pensieri di lui da un certo fra Paolo Livio² del contado di Verona, discepolo di esso fra Fulgentio e del suo ordine, che serviva il detto Nuntio anche per ispia di tutti gli andamenti del suo Maestro,³ trattò prima con quei della Corte del modo di levarlo da Vinetia e poi, con il detto Livio, che l'essortasse ad iscoprirgli il suo desiderio. Il che havendo da lui ottenuto, lo condusse un dì dal detto Nuntio il quale (secondo l'appuntamento preso) lo ricevè amorevolmente, e perché nel discorso del suo ragionamento fra Fulgentio disse che se in alcuna cosa haveva offeso il Papa, il dover voleva che ne sentisse ramarico e pentimento, fu fatta notare questa sua cerimonia dal Nuntio per una abiuratione, dove poi s'appoggiò tutto il pretesto di farlo morire, pubblicando che era stato relasso, poi che di nuovo era caduto in errore che haveva prima che partisse da Vinetia abiurato. Ma nel vero questa attione non fu né da esso fra Fulgentio, né da altri mai tenuta per abiuratione, ma per parole di compimento assai ordinario

¹ Berlinghiero Gessi (1564-1639), nominato vescovo di Rimini nel novembre 1606, fu nunzio apostolico a Venezia dal 4 giugno 1607 al 14 novembre 1618. Cfr. la voce di S. FEACI, in DBI, 53, 1999, pp. 474-477. P. SAVIO, *Il nunzio a Venezia dopo l'Interdetto*, «Archivio Veneto», LVI, 1955, pp. 55-110.

² TCL, a margine, f. 147v: «Fra Paolo Livio, discepolo, et traditore di fra Fulgentio». Nell'esemplare viennese invece di Livio si legge: «Riccio». Si tratta in realtà di Paolo Zevio, francescano veronese che nel 1615 finì in prigione, cfr. P. SARPI, *Lettere inedite di fra Paolo Sarpi a Simone Contarini*, Reale Deputazione Veneta di Storia Patria, Miscellanea, IV, Venezia 1892, pp. 12-13. N. Contarini, scoperte le trattative, cercò di convincere Manfredi a non partire, cfr. P. SAVIO, *Per l'epistolario*, cit., 1936, pp. 35-36.

³ ÖNB, nel corpo del testo, f. 90v, e CP a margine, ff. 231r: «et anco da un certo Pre Alessandro Bon, il quale essendo uscito dall'ordine de Cappuccini trattò col Papa per mezzo delli Mons. Morra et Gualtieri di desviar frà Fulg.o purché se gli promettesse dispensa di poter vivere in habito clericale e di goder alcun beneficio commodo».

e conditionato. L'essito de questo abboccamento fu che il Nuntio l'assicurò che, andando a Roma, non solamente non sarebbe stato offeso, ma che havrebbe predicato et ottenuto dal Papa ogni favore. Adunque come fu passato tanto tempo che poté arrivar a Roma l'aviso della resolutione di fra Fulgentio, e che dell'aviso s'hebbe la risposta, andò il Nuntio a ritrovarlo¹ al suo convento, gli diede il salvo condotto, gli lesse le lettere in risposta che l'offrivano ciò che desiderava, diede a lui et al Livio danari per il viaggio, sollicitò la fuga, la quale seguì di là a tre giorni di notte in una peota² apprestatagli da un Ministro di Principe grande, il quale diede molte doble al Livio per mercede del principiato tradimento.³ Hora, perché s'è fatta mentione del salvacondotto che gli fu dato, perché è bene s'intenda, come gli sia stata osservata la promessa fede, mi giova di registrarlo qui a parola per parola, come a punto gli fu dato in iscritto, del quale egli ne mandò copie autentiche a Vinetia, per obviare alla pubblica voce e fama che tosto doppo la sua partita si sparse per la città che sarebbe stato fatto morire, essendo andato temerariamente in mano de suoi nimici.⁴

Chi⁵ dice che il senato fu avisato da suoi rappresentanti che erano in Roma⁶ delle trattationi che si faceriano intorno a fra Fulgentio, e come i poco amorevoli della Republica si faticavano con ingannevoli allettamenti tirarlo colà giudicando, attesa la leggierezza della sua natura, di condurvelo agevolmente e, poscia facendo, o che pubblicamente abiurasse quanto haveva predicato a favore di essa Republica ò, non volendo farlo, facendolo morire come herettico, farle questo affronto. Ma parte de Senatori non credendo che egli fosse tanto forsennato che gli potesse cader nel pensiero di partirsi dal seno della sua Patria, dove era sicuro, per darsi a diletto in preda alla rabbia di chi si teneva da lui offeso, parte lasciandolo nelle mane del suo Consiglio accioché, come non essendo stato altramente ricercato dal Senato che predicasse a suo favore, egli da per se stesso l'haveva fatto, così da per se stesso in quello che conveniva in questo accidente si governasse, non fu presa intorno alla sua fuga dal publico alcuna provisione. Adunque saputa ch'ella si fu, parimente fu havuto da tutti per disperato il suo caso in Vinitia. Ma in Ferrara fu egli ricevuto da quel legato con segni di grand'accoglienze, et anchora in Bologna e per tutto lo stato ecclesiastico conforme all'ordine del cardinal Borghese,⁷ se bene uno de prelati che lo carezzò, segnalatamente de maggior prudenza e forse autorità degli altri, vedendo con quanta confidenza egli se n'an-

¹ TCL, a margine, f. 149r: «Umiltà volpesca».

² Nell'esemplare CP si precisa che la peota, imbarcazione veneziana, era «di un tal Filippo da Chiozza».

³ Francisco De Castro fu ambasciatore spagnolo a Venezia dal 1606 al 1609. Anche Sarpi alluse al denaro spagnolo nella vicenda Manfredi: P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit, 1931, vol. I, p. 29 (lettera a Grosloet de l'Isle, 26 agosto 1608).

⁴ Nelle altre copie del ms viene copiato in questo punto il salvacondotto di Gessi.

⁵ Nelle altre copie: «Si dice».

⁶ Francesco Contarini, ambasciatore veneziano a Roma dal giugno 1607 al 12 maggio 1609, informò il Senato delle manovre romane per attirare Manfredi; cfr. ASVEN, *Dispacci degli ambasciatori e residenti*, Roma, filze 58, ff. 310, 358; 59, ff. 335, 410 (nn. 55-56).

⁷ Sulle tappe del viaggio: ASV, Fondo Borghese, I, 908, ff. 467, 473v, 475v.

dava a Roma, partito che fu, disse ad alcuni gentilhuomini che con lui restarono queste parole: «Povero frate, con che allegrezza e sicurezza va a Roma, e non s'avvede che va al macello». In somma furono sì fatte le accoglienze che hebbe in questo suo viaggio et in quei primi giorni che giunse alla Corte, che egli hebbe ardimento di discrivere come per un trionfo questa sua fuga, e per lettere comunicarla a suoi parenti et altri che lo conoscevano in Vinetia.¹ Anzi hebbe a dire che haveva ricevuto più favori in quindici giorni che mancava della Patria da coloro che havevano occasione di perseguitarlo, che in molti e molti anni in Vinetia non haveva sperato, non che ricevuto da quelli a quali con essersi posto a pericolo della vita haveva servito. Con tutto ciò da un suo amico, che per esser fuori dal giuoco antivedeva il pericolo, gli fu risposto in una lettera, la quale non altro conteneva che quella brevissima sentenza di Salomone: *Extrema gaudij luctus occupat*,² cioè, finiranno coteste vostre allegrezze in amarissimo pianto. Di che egli non solamente non cavò alcun frutto anzi, ebrio del vino, che di già bevuto haveva nel calice di questa simulata benivolenza,³ scrisse più lettere, e non⁴ senza la sua sottoscrizione et anche col suo nome sottoscritto, a Theologi di Vinetia, i quali scritto havevano⁵ al tempo de moti e predicato a favore della Republica, essortandoli ad abbandonar il servizio di lei e fuggirsene secretamente a Roma, hora lor proponendo pericoli ne quali sarebbero incorsi differendo la risoluzione, hora rammentando i disgusti e male sodisfattionj che si procurava fossero loro date da persone se ben Vinitiane nulla dimeno interessati in quella Corte, hora offerendogli premij grandissimi. Dalle quali lettere non si tenne da essi Theologi conto alcuno, anzi uno di essi, compassionando il suo caso, non si potè trattenere di non scrivergli: *Nec propter ea quae scribis coepi, nec propter ille finiam*, cioè che non haveva applicato l'animo a difender la Serenissima Republica né per desiderio d'arrichire, né per ispirito d'ambitione né, vedendosi serrati i passi a coteste cose, si sarebbe per questo dalla cominciata generosa impresa mai ritirato. Fu nel vero per alcuni mesi straordinariamente carezzato in Roma fra Fulgentio, come che servisse per essa per poter tirare alcuno all'hamo, o vogliam dire alla rete nel qual tempo per opera de' ministri della Corte di Roma che sono in Vinetia, occultamente tutti i mezzi possibili s'usavano accioché si dessero occasioni di disgusti a quelli che havevano scritto o predicato al tempo dell'interdetto, hora proponendo ragioni apparentemente politiche, che non si doveva, per tener tanto conto d'alcuni pochi particolari, dar occasione al Papa di nuova rottura, hora ricordando e disseminando che grandi favori erano per ricevere dal Papa quelli Senatori che si fossero adoperati in fare sì che la Republica o abbandonasse la lor protezione ò, perché questo era atto di troppa fellonia, che almeno quello che loro dovea servire nelle sue dimande, o altre occorrenze, per titolo di monito, gli servisse per titolo di de-

¹ Cfr: P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit., p. 38 (lettera a Groslet de l'Isle, 30 settembre 1608).

² *Proverbi*, xiv, 13.

³ Sulla copia CP, f. 333r: «et spinto a ciò fare da altra mano».

⁴ TCL: «non» sovrascritto

⁵ TCL, a margine, f. 151v: «A punto come il conte d'Agincourte già scrisse al suo cugino il Principe d'Orange, che non havevano voluto fidarsi de gli Spagnuoli».

merito, e per qualche tempo durò la pratica, maravigliandosi gli huomini savij, e che il publico bene alli privati interessi preferiscono, che da gli stessi, nell'istesso tempo fossero i fedeli servitori del Principe per mille vie indirette in Vinetia posti in mala opinione e, con altrettante promesse et allettamenti, fossero invitati a Roma. Ma uno di essi havendo e dell'uno, e dell'altro modo di procedere sentito gli invitij, e provato in parte il pericolo, scrisse un'Epigramma in questo concetto; che le balie quando vogliono slattare i bambini, da una parte col fiele imbrattano le sue mammelle, e dall'altra mostrano al bambino i confetti: che così facevano quei di Roma conciosia che procuravano che fosse perseguito in Vinetia imbrattando (per dir così) di fiele le mammelle di sua madre, e nell'istesso tempo l'invitavano ad andare a quella Corte offerendogli e ricchezze, e prelature, ma che egli non s'havrebbe mai lasciato distaccare del seno della Republica, che teneva per sua madre, perché era huomo che haveva intelletto e non bambino senza giudizio. Si che essendosi accorto il Senatto dell'astutia, e quanto era cosa pericolosa il trascurare di troncargli il filo di sì pestifera trattatione, vi pose, per quello che a lui s'apparteneva quel rimedio che tutti sanno, honorando i detti Theologi grandissimamente et accrescendo loro magnificamente i stipendij.¹ Onde quei di Roma vedendo essere scoperti et havendo persa la speranza di poter altri alla trappola tirare con l'esca de favori che facevano a fra Fulgentio, cominciarono, se bene alla lontana, a travagliarlo, perché finalmente essendo lui per natura alla disperatione pronto, disperandosi desse loro occasione di farlo morire. Dunque, essendo già molto tempo passato dalla sua venuta a Roma, e vedendo che non segli adempiva la promessa di quello che tanto desiderato haveva, che era di potere predicare, prolungandosegli la gratia, in fingere hor questo et hor quello impedimento in maniera che in duo Adventi e due Quadragesime che era stato in Roma né mai gli era stato concesso di aprir pure una volta la bocca in pergamo, disperato di poter più per l'avvenire ottener quello che in sino all'hora ottenuto non haveva, cominciò a trattar co' suoi parenti in Vinetia, et altri amici, di fuggir da Roma per ritornarsene alla patria,² e fra tanto in Roma, hora con questo, hora con quello, si doleva del Papa; e che se gli era venuto meno della parola, né poteva dissimulare, onde tale hora prorompeva nella detestatione de gli abusi della Corte. Questo era lo stato delle cose di Fra Fulgentio quando il Livio, vedendosi porta commoda occasione di metter fine a quanto haveva mai havuto in pensiero per condurre alla morte il suo Maestro, andò dal Cardinal Pamfilio e gli disse che non era bene più fidarsi di Fra Fulgentio, permettendo che libero se n'andasse, perché egli fra poche hore stravestito sarebbe fuggito da Roma con fermo pensiero di andarsene in Inghilterra, dove diceva di volere scrivere liberamente contro i Giesuiti, et in particolar contro il Cardinal Bellarmino, e predicar liberamente contro gli abusi della Corte, che sua Signoria Illustrissima facesse fare Inquisitione nella cella, e scritture di detto frate, perché havrebbe ritrovato colpe degne del fuoco.³ Era il

¹ Per l'elenco dei "teologi della Repubblica" e per l'aumento della loro provvigione, cfr. P. SAVIO, *Per l'epistolario di P. Sarpi*, «Aevum» XI, 1937, p. 53, n. 1; P. SARPI, *Istoria dell'Interdetto*, cit., p. 232.

² P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, cit., p. 38.

³ CP, f. 235r, a margine: «simile accusa haveva formato contro di lui quel Pre Alessandro

Cardinal Pamfilio Vicario del Papa, et a lui s'apparteneva per lo carico che haveva il provvedere che Fra Fulgentio non fuggisse, onde ordinò al Bargello, o capitano, et a birri, over Zaffi, che lo prendessero, il che fu fatto subito e fu condotto alla prigione ordinaria di Torre di Nona, e posto in compagna di quel Prete Michel Viti che col Poma si trovò nell'assassinamento del Padre Maestro Paolo de Servi,¹ e fu dall'eccelso Consiglio di Dieci di Vinetia bandito in pena capitale, ma in quella prigione si ritrovava perché, essendo doppio l'assassinamento andato a Roma col Poma, et venendo quivi sicuramente con grande speranze d'ottenere e di vincere dal Pontefice per lo tentato homicidio e sacrilegio qualche gran premio, vedendolo differire haveva detto male di esso Pontefice, colpa che in Roma si punisce al pari, per non dir più, di ogni enorme misfatto commesso contro la Maestà del sommo Dio. Essendo dunque stato alcuni giorni Fra Fulgentio in questa prigione, parve al Cardinal Panfilio, per la molta istanza che gli fecero i Cardinali dell'inquisitione, manifesti e capitali nemici di esso fra Fulgentio, come s'è detto, di rimetterlo al lor tribunale, e così fu di Torre di Nona trasferito alle prigioni dell'Inquisitione. Dove il dover voleva che per la notoria inimicitia et isdegno, che i giudici havevano contro il reo, e per l'appellatione da esso fatta altra volta al Papa, s'astenessero dal giudicarlo, ma prevalse la passione a quello che era il dovere, dicke il mondo tutto è restato sopra modo scandalizzato. Dunque fu da i detti giudici formato il processo contro fra Fulgentio di inquisitione sopra i sequentj capi, né fu alcun testimonio esaminato, perché quello di che lo incolparono consisteva nel fatto di certj libri e scritture, come dicevano, ritrovate nella sua cella doppo ch'egli fu, per la cagione già detta, fatto prigioniero dal Vicario del Papa. Fu dunque interrogato del commertio con heretici, et imparticolare se havesse mai scritto o ricevuto lettere da paesi oltramontani, dal Re d'Inghilterra et da altri Principi Protestanti, e se haveva havuto intentione di fuggir da Roma et andare in Inghilterra.²

Al qual capo egli rispose negando il tutto e, perché non poteva esser convinto, si passò alle interrogazioni de i due capi principali, de quali il primo fu perché te-

Bon detto di sopra alcuni mesi avanti, il quale non vedendo esser stato remunerato per essersi adoperato nella fuga di Fra Fulg.o volle tentare se accusandolo potesse il suo fine conseguire, onde passando fra essi due tal strettezza d'amicitia che dormivano nel istesso letto, havendoli Fra Fulg.o dato una lettera in confidenza, che scriveva al Senato, tenne mezzo che il Nuntio del Papa, che è in Venezia, scrivesse d'haverla intercetta et al Cardinal Arrigone la rimandasse, la quale dicono che conteneva il desiderio che haveva di ritornare alla Patria et che non si era mai ridetto d'alcuna dottrina predicata in Venezia».

¹ TCL, a margine, f. 155r: «Fu quello, che mostrò il buon M^o. Paolo agli assassini del Poma, che andarono per ucciderlo».

² «[rispondesti] haver trattato con un pelegirino Inglese, quale per molti giorni havendo dimorato teco nelle tue stanze, ti raccontò molte cose del stato della Religione in quel regno, et delle qualità et inclinationi di quel Re, appresso del quale ti diceva che eri in bona opinione; et che per ciò ti venne desiderio di passar in quel regno, per trattar seco per servitio di Dio, et della Religione Christiana [...]. L'animo tuo era d'andar in Germania, o in Inghilterra, dove si lascia vivere in libertà di coscienza, et quivi scrivere senza impedimento quello che ti passava per la mente; et che a questo effetto havevi abbozzato una lettera al Re d'Inghilterra, se ben dicesti non haverla mai mandata», R. GIBBINGS, *Were "heretics"*, cit., pp. 38, 42-43.

neva in cella due libri prohibiti (li quali di che qualità si fossero non si è mai potuto sapere; ma bisogna che si fossero di poca consideratione, perché Fra Fulgentio rispose, non sapeva che fossero prohibiti, e non havendo l'inquisitore dato fuori i nomi di detti libri, si giudica che veramente non fossero prohibiti).¹ Imperò si venne al secondo punto, ch'era quello dove si fondava l'occasione di doverlo far morire, questa fu una scrittura, overo squarciafoglio, scritto tutto di mano di fra Fulgentio, dove erano alcuni argomenti, over dubj, contra la certezza del primato del Papa intorno agli abusi della corte e l'autorità del Concilio de Trento, però manifestamente si vedeva che questa non era scrittura finita, né in essa l'autore dichiarava la sua opinione, né ad altri l'haveva comunicata, nel qual caso tengono tutti i dottori, et in particolare il Navarro ne' Consigli,² che una cotal scrittura non è heretica altramente, né chi l'avesse fatta può esser punitto, in caso che dica di non haverla anchor finita, ma haver in essa toccati quelli argomenti per ritrovar la verità, come apunto rispose a coloro che sopra di essa esaminarono Fra Fulgentio.³ Ma perché ad ogni modo i sopradetti Giudici lo volevano far morire giudicando, come essi dicevano, che non avesse risposto la verità, e che veramente avesse scritto *ex propria sententia* quello che egli, che solo era della sua intentione, tolto Iddio, consapevole, risposto haveva, cioè che non l'haveva scritto altramente perché giudicasse che così fosse, ma per confutare il falso. Vennero all'essame, che chiamano rigorosi, cioè alla corda,⁴ nella quale fra Fulgentio non rispose altro di quello che in sua giustificatione haveva risposto avanti il detto tormento. Il che grandemente dispiacque alli tormentatori, vedendo che in questa maniera egli haveva evacuato tutti i sospetti e gli indicij sopra i quali era accusato. Con tutto ciò, havendo deliberato, non ostante la detta sua giustificatione, farlo morire, ordinarono al Fiscale dell'Inquistitione che è confrate⁵ dell'ordine domenicano et ad altri dottori che attendono a quel tribunale, persone in tutto e per tutto per li suoi fini dependentj da essi Cardinali Inquisitori Giudici, che maturamente considerassero sopra il fatto di fra Fulgentio se, nonostante la sua giustificatione, era degno di morte; onde, essendo fra Fulgentio condotto alla lor presenza, gl'intimarono le difese, ma egli rispose che vedeva haver date tutte le difese possibili, poi che non era stato convento d'alcuna colpa, il che dal primo suo

¹ «Ti sforzarti scusarti circa l'haver tenuto et letto libri prohibiti, con dire che "non haver saputo che alcuni d'essi fossero prohibiti: altri dicesti haverli tenuti con saputa de Superiori; et parte con animo di restituirli a chi te li haveva prestati, anchorché prohibiti; et alcuni altri per scriverli contro"», R. GIBBINGS, *Were "heretics"*, cit., p. 37.

² MARTÍN DE AZPILCUETA, *Consilia seu responsa*, v, XVIII. Cfr. V. LAVENIA, *Martín Azpilcueta (1492-1586). Un profilo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», xvi, 2003, pp. 15-148.

³ «Et quanto alle scritture, rispondesti "haverle scritte per la più parte secondo l'opinione d'altri, et per impugnarle; et anco a fine di chiarirti d'alcuni dubii che ti passavano per la mente circa li abusi della Religione; et massime dopo d'haver letto et inteso molte cose di controversie intorno l'autorità dell Pontefice Romano" [...]. Dicesti "haverne scritti alcuni secondo le opinioni d'altri, con intentione di scriverne pro et contra, per chiartirti della verità"», R. GIBBINGS, *Were "heretics"*, cit., pp. 37-38.

⁴ Ivi, p. 47.

⁵ CP, f. 236v: «che è un frate dell'ordine domenicano». Sul ruolo del fiscale nei processi inquisitoriali, cfr. la voce omonima, a cura di L. PICCINNO, DSI, vol. II, p. 607. Nel processo Manfredi il procuratore fu Carlo Sinceri.

esame, e dal secondo, manifestamente si vedeva tal che non gli restava altra difesa che di rimettersi alla loro carità,¹ la quale fu sì fatta, che conclusero cosa nel vero barbara e più che tirannica, e forse non anchora avvenuta, che come herettico relasso dovesse essere degradato, spogliato, e dato al braccio secolare, pregando però il detto braccio che in modo alcuno lo dovesse far morire.² Che il processo di fra Fulgentio fosse al modo che si è narrato, l'hanno inteso tutti quelli, che furono quasi al numero de vintimila, che si trovarono presenti in San Pietro quando che fu letto. Nel qual tempo fra Fulgentio fu veduto star sopra un palco eminente, né disse mai alcuna cosa, per molto che con segni esterni mostrasse di voler parlare non poté mai farlo, onde fu giudicato infallibilmente che per ordine di Giudici gli fosse stato posto nella lingua un impedimento, acciò che non parlasse e non dimostrasse al popolo l'ingiustitia che se gli faceva; sì che è stata una falsità notoria quella che alcuni hanno publicata, che egli in San Pietro habbia abiurato heresie, o che si sia chiamato in colpa d'alcuna cosa; perché tutto il tempo che quivi stette, fu veduto starvi immobile, et *oranti similis*, né fece motto d'alcuna sorte.

Prima di passare oltre, è bene di sapere la differenza che fanno nella Corte di Roma del braccio temporale e dello spirituale, e di quella cerimonia del pregare che fa il braccio spirituale al braccio temporale, che non dia al reo, che gli dà nelle mani, la morte. La quale alcuni dicono che è quella delli Sacerdoti Hebrei, i quali dissero a Pilato: *Nobis non licet interficere quemquam*.³ Ma nel vero non è quella, perché la cosa va così: la chiesa e le persone ecclesiastici, il Papa, come Papa, et i Giudici del Papa, come del Papa non possono far morire alcuno, così si tiene in tutta Christianità, perché non pare che i sacerdoti e quelli che attendono al servizio del tempio di Dio debbano essere *Viri sanguinum*. Conciosia che per questo non volle Iddio che David edificasse il tempio, anzi huomini simili sono chiamati comunemente irregolari, cioè inetti al servizio di Dio nelle chiese; per tanto il braccio spirituale, che è quello del Papa, come Papa, e de gli altri Ecclesiastici, non può far morire alcuno, ma nello stato di esso Papa, perché il braccio è lo stesso, quello che è Spirituale si fa chiamar ancor temporale, e dando il reo a se stesso, priega se stesso, che non lo voglia far morire. Ma egli stesso, non ascoltando le proprie sue preghiere, fa appiccare e abruggiare quel reo, per la vita del quale egli stesso pregò; onde in un medesimo tempo, ma fintamente, e per cerimonia, priega per la vita di colui al quale realmente toglie la vita. Hor così avvenne nel fatto di fra Fulgentio, perché subito fu condotto alla chiesa di San Salvatore del Lauro, dove fu degradato, e menato alle prigioni del Governatore di Roma, per ordine del detto braccio, che in Roma, come s'è dimostrato, è lo stesso, dove non segli poté mai parlare, né fu permesso ad alcuno del suo ordine, o altro confidente, che ne meno sotto protesto di confessarlo s'abboccasse con esso lui, crudeltà senza alcun esempio, e che ha ripieno il mondo di sospetti. Ma ben furono veduti uscire et intrar nella prigione alcuni Frati Dominicani, chi disse (mettendosi ad indovinare) per confessarlo, chi per far mostra d'haverlo confessato. Finalmente la mattina a 7 hore di notte del dì 5. di luglio fu condotto al Campo di Fiore (luogo

¹ R. GIBBINGS, *Were "heretics"*, cit., p. 42.

² Ivi, pp. 48-50.

³ Giov. 18,31.

ordinario, dove si fanno simili giustitie)¹ dove fu appiccato, et semivivo buttato nelle Fiamme, dalle quali fu bruggiato, né è vero, che in questo punto gli fosse permesso parlare, perché, havendo dette due o tre parole, che non furono distintamente intese, il Carnefice mostrando gran dispiacere che parlasse, conforme all'ordine havuto, lo strangulò, onde è falso quello che alcuni hanno finto, che in quel punto habbia detto che meritava quella morte per haver detto heresie, perché fra Fulgentio mai confessò d'haver dette o tenute heresie in alcun tempo; il che tanto più ha del verisimile, quanto che gli istessi suoi avversarij non hanno mai havuto ordine d'affermarlo, discendendo a particolare, né n'è scrittura di esso Frate Fulgentio, né atto autentico fatto da lui in voce in presenza di testimonij, nel quale apparisca che egli habbia mai abiurato alcuna heresia. I suoi nimici hanno detto che egli era heretico e che negava molte verità cattoliche: ma egli mai confessò, né fu convento per quello che si ha dallo istesso processo pubblicato contro di lui, che fosse heretico. Onde nacque la compassione del popolo di Roma, che fu spettatore della sua morte, le lagrime, e le voci con le quali affermarono pubblicamente che era stato assassinato.

Da tutto quello che s'è detto di sopra evidentissimamente si cava quanto ingiustamente parlino e con quanto poco fondamento discorrino quelli che dicono che fra Fulgentio è stato appiccato et bruggiato per haver tenuto et insegnato ostinatamente heresie: atteso che queste heresie, che costoro dicono, se Fra Fulgentio le ha tenute, et insegnate nella Corte di Roma ultimamente (perché altrove al certo egli non le ha ne tenute, né insegnate, e questo ultimo delitto si suppone fatto in Roma) bisogna che o le habbia tenute, et insegnate, predicando ne pergamini, o leggendo nelle cattedre, o parlando con alcuno privatamente, o con libri in istampa, o con qualche scrittura a penna da lui finita, e pubblicata al popolo, perché non vi sono altri modi di questi di comunicar l'heresie, ma Fra Fulgentio non ha predicato in Roma, come tutti sanno, non ha insegnato in cathedra, non è stato convinto da testimonii con chi habbia parlato, non ci è suo libro in stampa. Resta dunque, che con una scrittura finita habbia pubblicato e comunicato heresie. Ma questa scrittura egli non l'ha pubblicata, né finita, e se ben gli è stato trovato in cella un squarciafoglio, dove scriveva tutti i capricci che gli passavano per la mente solamente, come ha detto fuor de tormenti e ne tormenti, che non teneva detti capricci per veri ma che gli voleva confutare, e che l'haveva notati per confutarli. Dunque in niun modo Fra Fulgentio ha tenuto o insegnato ostinatamente heresie. Non è dubbio, perché alcun non dica che l'autore di questa narratione sia fautore d'Heretici, che quelli che sono veramente heretici, et in particolare gli ostinati, debbono esser puniti, poi che è precetto dell'Apostolo: *Hereticum hominem devita*.² Et è cosa certa che *Morbidum factum*³ *pecus, totum corrumpit ovile* e che Fra Fulgentio s'era Heretico meritava ogni male: ma l'intentione mia non è altra, che con la verità del fatto, dimostrare che non è stato giustificato *coram hominibus* questo punto, che fra Fulgentio habbia mai confessato o che sia stato mai convento d'haver tenuto ostinatamente et insegnato quelle heresie che s'è da alcuni sparso che egli habbia tenute ostinatamente et insegnate. Di qua è che molti dicono, che

¹ CP: «simili tragedie».

² Ep. a Tito, 3,10.

³ CP, f. 283v: morbida facta.

già che in vendetta di vecchie riprensioni fatte alla Corte di Roma si voleva quivi far morire il detto frate sarebbe stato con meno scandalo farlo in altro modo. Il popolo di Roma ha grandemente compassionato il suo caso. Gli oltramontani hanno detto che essendo stato fatto morire Fra Fulgentio sotto il salvacondotto non v'è più speranza di concilio generale, e per conseguenza di unirsi più la chiesa, poi che niuno più si fiderà di persone che fa uno morire sotto la data fede, e finalmente la commune voce conclude che, non si sapendo qual sia questa particolar heresia che il detto Frate habbia predicato, et i segnaci che ha havuto di essa, che egli è stato fatto morire per¹ altro che per esser heretico. Il Livio, che trasse Fra Fulgentio a tradimento fuor dello stato Vinitiano, et ultimamente lo denunciò al Cardinal Panfilio, dicono che ha havuto promessa che lasciando l'habito di Frate e facendosi prete, per dispensa, saragli² dato un grosso beneficio nel Ferrarese il quale, per esser prezzo do sangue, si teme grandemente che finalmente non s'appresti il laccio o la rovina. Vedendosi già che per giusto giudicio di Dio il Cardinal Panfilio, autor di tutta la tragedia de la morte di Fra Fulgentio, un mese apunto doppo di lui è morto d'un mal incognito,³ e quasi subito gridando che si sentiva affogare e che le fiamme li rodevano l'interiora, fosse per questa vendetta di Dio per la commessa ingiustitia.⁴

A proposito della morte di Fra Fulgentio è stato fatto questo distico:

Romano nunquam Fulgentius igne perisset, si Venetas nunquam deseruisset aquas.

Il quale, tradotto nella nostra lingua dice a questo modo: *Non mai bruggiato da fiamme Romane Fulgentio saria stato, se non mai lasciato avesse l'acque Vinitiane.*⁵

Dicono gli speculativi, che l'intentione di chi si è in particolare adoperato per far morire Fra Fulgentio sia stata di metter macchia nella sincerissima Religione della Republica de Vinetia, come che permettesse che al tempo dell'Interdetto predicasse a suo favore un frate, che finalmente in Roma è stato bruggiato per Heretico relasso. Ma al parere di tutti i savij, in vece di conseguire il detto fine ne hanno essi riportato infamia, poiché la Republica non mai permise che nel suo stato si predicassero heresie; né fra Fulgentio le predicò, ne è stato convento de ciò, ma ben tutti strepitano con grande scandalo che il detto Frate sija stato fatto morire sotto le promesse, il salvo condotto, e la fede data, senza penetrarsi altra causa, o nuova colpa, che per vendetta di quello che ha predicato contro gli abusi della corte. Non mancano di quelli, i quali riprendono Fra Fulgentio, come che gran leggerezza et imprudenza habbia mostrato in partirsi da Vinetia et andar a Roma spontaneamente in mano de suoi nemici, i quali erano molto ben cono-

¹ CP, f. 239r: «per malignità et».

² CP, f. 239r: «gli sarà dato».

³ Girolamo Pamphili (1544-1610), Vicario di Roma dal 1605 al 1610, morì l'11 agosto.

⁴ CP, a margine (c. 239r): «il medesimo è avvenuto a quel Pre Alessandro Bon il qual fu il primo suscitatore di tutto questo tradimento, perché havendo ottenuta la Presa di Fossalto nel ferrarese e di confessar le moniche della Cà Bianca, finalmente, un mese o poco più doppo fra Fulg.o, è morto miserissimamente in casa di suo fratello Barconio di Venezia in contrada di S.ta Lucia. I particolari di questo Pre Alessandro si leggono in una relatione a parte. Di tutto il suo negotiato tratta fedelmente da un diario scritto di sua mano».

⁵ Anche Sarpi fece cenno ai versi scritti per Manfredi: cfr. P. SAVIO, *Per l'epistolario*, cit., 1940, p. 49.

sciuti da lui. Et che di niun altro si poteva dolere, che della sua soverchia credulità et leggierezza, il che è vero se humanamente parliamo. Ma chi sa che la divina providenza permette che gli homini tal hora non considerino tutte le circostanze e che avvenga alcun male, o disordine, per covarne alcun utile ordine, o segnalato bene, considerando il caso di Fra Fulgentio si risolve a non cercar più Oltre, ma di dire con il Profeta: *Iudicia Domini abyssus multa*, cioè, che i giudicij di Dio sono impenetrabili.¹

Soli Deo honor et gloria

Copia del salvo condotto dato a Fra Fulgentio

Berlingiero Gessi Vescovo di Rimini, e Nuntio Apostolico presso la Serenissima Republica di Vinetia.

Sia noto e manifesto a' ciaschedono Magistrato, Governatore, ufficiale, o altra persona, che in qual si voglia modo esserciti nello stato Ecclesiastico superiorità o giurisditione, come noi de ord.ne espresso di N. S. Papa Paolo V e con la primissima facoltà, che in questo particolare habbiamo havuto da S.S.tà per lettere dell'Illustrissimo et Reverendissimo Sre Cardinale Borghese, concediamo al P. F. Fulgentio Manfredi, minor osservante da Venetia, ampio, libero et assoluto salvo condotto per sé, suoi compagni e robbe per tutto lo stato Ecclesiastico di non poter esser per qual si voglia causa, o quesito colore, trattenuto e travagliato, conferirsi sicuramente a Roma, et presentarsi ai piedi di N.S. per cui commissione doveranno anco li sud.ti Magistrati e Governatori porgergli ogni aiuto, favore e commodità, secondo che dal med.o padre saranno ricercati. Il quale,² giunto che sarà a Roma, l'assicuriamo per parola dello istesso N.S., che non sarà molestato, o aggravato, o offeso nella persona, né in cosa che concerna la persona o l'honor suo, dicendo egli andarvi liberamente e spontaneamente per zelo del Sig.re Dio, per obediencia, e per servitio di S. S.tà et della Santa Chiesa Apostolica Romana, della quale asserisce essere per professione humil soggetto et obediante³ Fig.lo. Così essortiamo tutti che, sì come questo è volere e commandamento espresso di N. S., così si guardino di non contravenire et lo ponghino inviolabilmente in essecutione. Al qual obbligo siano parimente anchora tenuti tutti li superiori dello stato o altra Religione, dove potesse capitare o ricorrere per suo bisogno. In quorum Fidem, Data Venetiis in Palatio nostrae habitationis die 6 mis Ag.to 1608.

Berlingiero Gessi Vescovo di Rimini, e Nuntio Apostolico

Locus sigilli

Flaminio Lepido Secretario

¹ TCL, a margine, f. 164r: «Seguita così lodevole opera, il nuntio havendo havuto cagione di parlare d'altri affari al serenissimo doge Donato, non si guardò di dirgli, che credeva che sua Serenità avesse inteso la morte di Fra Fulgentio il quale si era scoperto per vero tristo et male huomo. A cui il Doge rispose: "Noi mentre dimorò nel nostro dominio l'habbiamo sempre tenuto, et conosciuto per huomo religioso et buono: se pervenuto a Roma sia tal divenuto, tal sia di Lui"».

² TCL, a margine, f. 164v: «Doveva tra sé dire che sarà impiccato et abbruciato».

³ TCL, a margine, f. 165r: «Et tale è il guiderdone, che il moderno Vicario di Christo, dà a suoi sudditi, et figliuoli».

GIORDANO BRUNO'S ARGUMENT OF THE HEROIC FRENZIES

Translated by Ingrid D. Rowland

SUMMARY

This English version of the *Argomento del Nolano* provides a preview of Ingrid Rowland's new translation of the *Eroici Furori*. In the *Argomento*, Bruno presents the ten dialogues into which he has divided the text, underlining some basic themes of the work, in particular his polemic against the sensual love celebrated by poets, and the deliberate distancing of his own ideas from divine love as defined by the theologians.

INTRODUCTION TO THE TRANSLATION

THE latest, longest and most complex of Giordano Bruno's Italian dialogues, *De gli eroici furori* also poses the greatest challenge to an editor or a translator. The present publication anticipates both Eugenio Canone's forthcoming critical edition of the Italian text and my forthcoming English translation of the Nolan Philosopher's vernacular *tour de force* of 1585, now in press.¹

Aside from its unusual length, the *Eroici furori* includes a remarkable number of poems and songs; in many respects, then, this philosophical dialogue is also a poetic anthology along the lines of Petrarch's *Canzoniere* or Sir Philip Sidney's *Astrophel and Stella*. The great majority of Bruno's poems are, in fact, Petrarchan sonnets, and all of them observe strict patterns of rhyme and meter. Some of them provide scintillating displays of virtuosity.

Secondly, Bruno, educated in the classical rhetorical tradition, deploys a variety of prose styles, each appropriate to a particular task. His *Argomento*, for instance, is a sterling example of the ancient Latin 'high style', its formidably convoluted sentences and mythological allusions instrumental to proclaiming the seriousness of Bruno's enterprise.² A less ornate 'middle style' lends movement to narrative passages, as when Bruno's character Tansillo talks about Giovanni Bruno «father of the Nolan», or when his interlocutors spin out the tale of the nine blind men who will finally regain their sight

¹ Translation (with Italian text by Eugenio Canone), Lorenzo da Ponte Library, University of Toronto Press for the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA, 2012. Cf. G. BRUNO, *De gli eroici furori*, a cura di E. Canone, Milano, Mondadori, 2011.

² Cf. «Bruniana & Campanelliana», xvii, 2, 2011, pp. 665-775.

on the banks of the River Thames. The 'low style' imparts information as simply as possible, and this is the style that Bruno puts in the mouths of his characters when they must describe an *impresa* or explain a philosophical point. An accurate translation should reflect these differences in tone. But in what kind of language?

Bruno wrote in one of the most glorious periods of English eloquence. Hence Dorothea Waley Singer's translation of *On the Infinite, Universe and Worlds* (1950) aimed to evoke Elizabethan English, and did a creditable job of it. Most other translators of Bruno's dialogues, however, have chosen a more contemporary idiom; the point of a translation, after all, is to make a work accessible to the translator's own contemporaries. But criteria for accessibility change as rapidly as language itself. The first translator of the *Eroici furori* into English (*The Heroic Enthusiasts*, 1887), the modestly reticent «L. Williams», used a florid Victorian literary language to indicate the seriousness, the venerability, of Bruno's work, which he subtitled «An Ethical Poem». Williams, however, omitted to give a translation of the *Argument*. Ironically, Paul Eugene Memmo, Jr. translating the same text nearly a century later, in the Modernist heart of the 1960's (*The Heroic Frenzies*, 1964; Reprint: Chapel Hill, 1966), still used a rather formal, florid English despite his stated intent not to do so – in effect, the intensity of Bruno's high style in the dialogue's initial *Argument* drove him to raise the register of the entire translation.

At every rhetorical level, Bruno's Neapolitan-flavored vernacular is full of words that are unfamiliar to most Italians, and his enthusiasm often carries away his syntax. His writing is wonderful to read, but it can be maddeningly elusive. Fortunately, Bruno's London friend John Florio compiled the first Italian-English dictionary, *The World of Words*, which provides insight into rare Italian words as well as a bounteous array of English equivalents: for food, love, and insult, the Elizabethans often mustered a vocabulary several times as large as their modern descendants.

But in addition to the stiff challenges Bruno poses as a writer, he also poses the intellectual challenge of his Nolan Philosophy. Because the purpose of *De gli eroici furori* was primarily to impart that philosophy, any translation must pay close attention to the philosophical vocabulary, and this in itself is no simple task. The problems begin with the work's title: the word *Furori* translates Plato's *mania*, the divine madness that inspires poets, religious healers, and philosophers as well as the insane (most carefully described in his *Phaedrus*). The Latin word *furor* has gradually come to denote rage; hence Williams chose to use another word of Platonic derivation, enthusiasm ('god within') to render Bruno's title; curiously, noting «I have used the word 'Enthusiasts' in the title, rather than 'Enthusiasms', because it seemed to me more appropriate». Memmo followed Dorothea Waley Singer in

choosing the word 'frenzy', which does give the appropriate connotation of madness, and again has a Greek pedigree: *phrenesia* was a disturbance of the *phrên*, a faculty, located in the diaphragm, that governed memory and emotion (Homeric heroes say «carve this into your *phrên*» when they want their words to be remembered). «On the Heroic Frenzies» is generally the way the dialogue is now known in English, and it is an appropriate choice.

The present translation is the first in which Bruno's poetry appears as poetry; beginning with the «Apology of the Nolan to the Most Virtuous and Gentle Ladies» that rounds off his *Argomento*. As an inflected language, Italian lends itself to rhyme with particular facility, but sixteenth-century English poets like Sir Philip Sidney experimented successfully with adapting Italian poetic forms to their own language a generation before Shakespeare. English may be poorer than Italian in natural rhymes, but it is far richer in vocabulary, as Bruno's friend John Florio came to notice in the course of compiling the first Italian-English dictionary, *The World of Words*. There was no evident reason to suppose, then, that Bruno's poetry could not be rendered into rhymed English verse. Although the dialogue's two previous translators have eschewed verse for the sake of clarity, there was also no reason to assume that poetry could not be equally clear. Furthermore, the quality of Bruno's poems varies; hence the quality of the translations did not have to reach the level of Shakespeare. The rhyming scheme for the first dialogues is relatively loose, aiming for consistency only within individual quatrains and in the sestet; the «Apology of the Nolan» takes this form. Later dialogues, however, observe the much more restrictive rhyming schemes that Bruno used himself. The number of syllables follows Bruno's as exactly as possible.

The translation also attempts to follow Bruno's changes in register. This change in tone does not occur in the *Argomento*, which maintains the high style throughout, although it is often a high style of pure rhetorical self-indulgence rather than pure philosophy – Falstaff as much as Hamlet.

The discrepancies between the present translation and that of Memmo furnish eloquent proof, above all, of the complexity of Bruno's prose. Our differences begin with the opening sentence, where I have chosen 'nature' to render *ingegno* – roughly but not absolutely equivalent to 'wit', Memmo's choice – and both of us must find a way to render the Italian phrase «è da» in plausible English. There are many occasions when my interpretation of Bruno's meaning, and sometimes his grammar, differs from Memmo's, not surprisingly for so difficult a text. I have also chosen to write classical names as they are known in English – hence «Rhipaeen Mountains» (the ancient Greek name for the Ural range) rather than Bruno's «monti Riphei» and Memmo's «Mount Ripheus», «Vertumnus» rather than «Vertunnus», «Gilead» rather than «Galaad». As a way of indicating the radical differ-

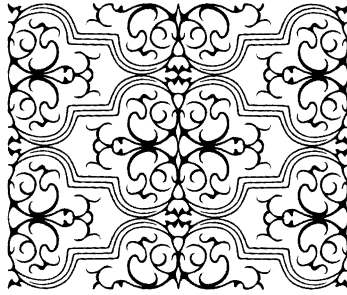
ences between Latin and Italian poetic form, I have translated the quantitative meter of Bruno's Latin excerpts into the equivalent English meter, but replacing quantity with stress accent.

Ultimately, of course, a translation should inspire its readers to take up the original. There is no real substitute for Giordano Bruno in his own words. Fortunately, they appear here, in Eugenio Canone's careful new critical edition.

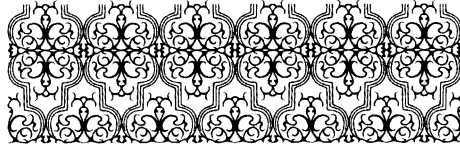
GIORDANO BRUNO
NOLAN

ON THE HEROIC FRENZIES

*To the most illustrious and excellent Gentleman
Sir Philip Sidney*



PARIS
PRINTED BY ANTONIO BAIO
in the Year 1585



THE NOLAN'S ARGUMENT
OF
THE HEROIC FRENZIES

*Addressed to the most Noble Gentleman
Sir Philip Sidney*

★ ★
★

IT is truly, O most noble Sir, the work of a low, brutish and filthy nature to become the constant admirer, to have attached a devoted thought to or around the beauty of a woman's body. Good God! What more vile and ignoble sight can present itself to a clear-sighted eye than a man, brooding, afflicted, tormented, sorry, melancholy, who waxes now cold, now hot, now boiling, now trembling, now pale, now blushing, now in a pose of perplexity, now in the act of decisiveness, a man who spends the best season and choicest fruits of his life distilling the elixir of his brain toward putting into thought and writ and etching on public monuments those endless tortures, those grave agonies, those reasoned arguments, those laborious thoughts and those bitter desires, addressed to the tyranny of a feckless, feeble-minded, stupid and sordid smut?

What tragicomedy, what recital, I say, more deserving of pity and laughter, could be produced in this theatre of the world, on this stage of our perceptions, than all these characters rendered pensive, contemplative, constant, steadfast, faithful, lovers, devotees and slaves of a thing that is lacking in faith, bereft of all constancy, destitute of intelligence, empty of all merit, void of any acknowledgement or gratitude, from whom no more sense, intellect, or goodness are to be obtained than might be found in a statue or a painting on a wall? And in whom there abound more disdain, arrogance, effrontery, vainglory, rage, scorn, perfidy, lust, greed, ingratitude, and other mortal vices than the poisons and instruments of death that could have issued forth from Pandora's Box, all to find, alas, such ample refuge within

the brain of such a monster? Behold, inscribed on paper, enclosed in books, set before the eyes and intoned in the ears, a noise, a commotion, a clash of devices, of emblems, of mottoes, of epistles, of sonnets, of epigrams, of books, of long-winded scribblings, of terminal sweats, of lives consumed, with cries that deafen the stars, laments that make Hell's caverns reverberate, aches that strike the living dumb, sighs that exhaust the pity of the gods, for those eyes, for those cheeks, for that bosom, for that white, for that crimson, for that tongue, for that tooth, for that lip, for that hair, that dress, that mantle, that glove, that little shoe, that slipper, that avarice, that giggle, that scorn, that blind window, that eclipse of the sun, that throbbing, that disgust, that stench, that sepulcher, that cesspit, that menstruation, that carrion, that quartan fever, that uttermost insult and lapse of nature, that with a surface, a shadow, a phantasm, a dream, a spell of Circe placed in the service of reproduction, should deceive us with its beauty, which at once comes and goes, issues and dies, flowers and rots, and is pretty enough on the outside, but inside truly and enduringly harbors a shipyard, a workshop, a customs-house, a marketplace of very foulness, toxin and poison that our stepmother Nature has managed to produce: and once the seed she requires has been paid out, she repays it often with a stench, a remorse, a sadness, a flaccidity, a headache, a lassitude, this and that distemper known to all the world, so that every place aches bitterly where it itched so sweetly before.

But what am I doing? What am I thinking? Am I perhaps an enemy of reproduction? Do I perhaps hate the sun? Do I resent perhaps my own birth and that of others? Do I wish, perhaps, to keep humankind from picking the sweetest apple that the garden of our earthly paradise can possibly produce? Do I mean, perhaps, to block the holy establishment of Nature? Dare I try to extract myself or someone else from the bittersweet yoke that divine providence has fixed around our necks? Do I mean perhaps to persuade myself and others that our ancestors were born for us, but that we are not born for our descendants? God forbid and forfend that such a thought should cross my mind! Indeed, I will add that for every kingdom and happiness that could be named and offered me, I have never been either so wise or so virtuous that I could conceive the desire to castrate myself or to become a eunuch. Indeed, I would be ashamed, such as I seem to be, to yield up one hair of myself to any mortal who worthily eats his bread, in order to serve Nature and blessed God. As for whether tools and hard work can come to the aid of goodwill, I leave that to the sole consideration of those who are qualified to pass judgment and render an opinion. I do not believe that I am bound, because I am certain that all the strings and laces that the purveyors of strings and laces have ever contrived to weave and knot would not suffice to bind me with their black magic – not even (dare I say it?) if Death itself were on their side. Nor do I believe that I am cold, not when the snows of

the Caucasus and the Rhipaeon mountains would not suffice to cool my heat. So judge, then, whether it be reason or some defect that urges me to speak.

What, then, do I mean to say? What do I mean to prove? What I mean to prove and say, illustrious Sir, is that what belongs to Caesar should be rendered unto Caesar, and what belongs to God should be rendered unto God. I mean to say that, although women at times find divine honors and obsequies insufficient, they should not for that reason arrogate to themselves such honors and obsequies. I mean that women should be honored and loved as women should be honored and loved: for that reason, I say, and to the extent that they deserve, for that trifle, for that moment, and on that occasion, if they have no other quality than what is natural – namely that beauty, that splendor, that service, without which they should be counted as more useless to the world than a toadstool, which occupies the earth in place of a better plant, and more annoying than an asp or viper that pokes its head forth from the soil. I mean to say that all things in the universe, to give them solidity and consistency, have their own weight, number, order, and measure, so that they will be administered and governed with all justice and reason. Therefore just as Silenus, Bacchus, Pomona, Vertumnus, the god of Lampsacus and others like them, who are gods of the dining room, of strong beer and spilled wine, do not sit in Heaven sipping nectar and tasting ambrosia at the table with Jove, Saturn, Pallas, Phoebus, and the like – so, too their shrines, temples, sacrifices, and rituals must be different from those of the others.

Finally, I mean to say that these heroic frenzies achieve a heroic subject and object, and for that reason they can no more sink to the level of common and natural loves than dolphins can be seen in the trees of the forest, or wild boars beneath the sea cliffs. Hence, to free them all from such a suspicion, I first thought of giving this book a title like that of Solomon, who under the cover of ordinary love and emotion contains similar divine and heroic frenzies, as the mystical and cabalistic doctors interpret them. I wanted, that is to say, to call it *Canticles*. But in the end I resisted, for several reasons, of which I will note only two. First of all, because of the fear that I have conceived of the disapproval of certain Pharisees, who would regard me as profane for usurping sacred and supernatural titles for my natural and physical discourse, whereas they, criminals and ministers of every ribaldry, usurp more profoundly than one can say the titles of holy men, of saints, of divine orators, of sons of God, of priests, of kings; while we await that divine judgment that will make plain their malign ignorance and the learning of others, our simple liberty and their malicious rules, censures, and institutions. Second, because of the great difference evident between this work and that one, although the same mystery and substance of soul

lie concealed beneath the shadows of the one and the other. For in that case no one doubts that the primary intention of the Wise [Solomon] was to represent divine matters above all else, for there the images are openly and manifestly images, and the metaphorical sense is so well known that it cannot be denied as a metaphor: as when you hear about those dove's eyes, that neck like a tower, that tongue of milk, that fragrance of frankincense, those teeth that are like flocks of sheep come up from the washing, that hair like the goats who appear from Mount Gilead. In this poem, however, you will not discern a face that so vividly urges you to look for hidden and occult sentiment, as its ordinary manner of speech and its comparisons – which are more attuned to the common images that lovers use and which the usual poets put in verse and rhyme – resemble the feelings of those who spoke to Cythereis, or Lycoris, to Doris, to Cynthia, to Lesbia, to Corinna, to Laura and the like. For which reason it would be easy to believe that my primary and basic intention had been guided by an ordinary love that inspired me to such conceits, which, on being rejected, had borrowed wings and become heroic. In just this way, it is possible to convert any ballad, romance, dream, and prophetic riddle and transfer it by the power of metaphor and the pretext of allegory to signify whatever might please those who are better able to press their emotions into creating anything out of anything, as the wise Anaxagoras said, 'All is in all'. But let everyone think what they like and please, because in the end, like it or not, in all fairness they all ought to understand and define it as I understand and define it, and not as *they* would understand or define it. For just as the frenzies of that wise Jew have their own style, order, and title, which no one could understand or explain better than he himself, were he present, so, too, these *Canticles* have their own proper title, order, and style, that no one can explain and understand better than I myself, if I am not absent.

I want the world to be certain of one thing, namely, that the purpose for which I bestir myself in this prefatory outline, where I speak individually to you, excellent Lord, and in the Dialogues, shaped around the poems, sonnets, and stanzas that follow, is this: I want every one to know that I would deem myself most disgraceful and brutish if with great thought, desire, and labor I had ever delighted, or delight now, in imitating (as they say) an Orpheus by worshiping a living woman, and, after death, if it were possible, by retrieving her from Hell, when on the contrary I could scarcely regard her as worthy, without blushing, of loving her physically even at that momentary height of her beauty and her capacity to beget children according to God and nature. And how much less would I want to seem like certain poets and versifiers in parading the perpetual duration of such love, as if of a chronic insanity, which could certainly compete with all the other kinds that could dwell in the human brain. I am so far, I say, from that vain, vile,

and vituperated glory, that I cannot believe that a man who has a grain of sense or spirit could expend more love on such an object than I have spent in the past or could spend in the present. And by my faith, if I choose to lower myself to defending as noble the wit of that Tuscan poet who displayed such throes of agony along the banks of the Sorgue for a certain lady of Vaucluse, and if I choose not to say that he was a raving lunatic, then I shall make myself believe, and force myself to persuade others of this: that for lack of a talent equal to higher matters, he studiously nourished that melancholy in order to exercise his wit on that tangled skein, and by unraveling the emotions of an obsessive love that was vulgar, animal, and bestial, he did what others have done, who have spoken in praise of the fly, of the cockroach, of the ass, of Silenus, of Priapus; and they have been aped by others who have written poems in our time, in praise of urinals, of chamber pots, of fava beans, of their beds, of lies, of dishonor, ovens, hammers, famine, and plague – which, perhaps, should travel no less proud and vain on the illustrious mouths of their troubadours, than those ladies, and others, can and should on theirs.

Now let there be no mistake about it: I do not wish to detract here from the dignity of those ladies who are and were rightly praised and praiseworthy – and especially not those who might and do inhabit this Britannic nation, to whom I owe the fidelity and love of a guest. For one might blame all the world, but one cannot blame what is not the world in this respect, nor part of it, but is entirely separate from it in every way, as you know. And whenever the entire female sex is discussed, one need not and should not construe it as a reference to any of yours, who should not be regarded as part of that sex; for they are not females, they are not women; but rather (compared with the others) they are nymphs, they are goddesses, they are made of celestial substance, among whom we may contemplate that one and only Diana, whom I choose not to name in their number and in this context. So let the reader understand that I mean the ordinary kind (of women). And within that category it would be unworthy and unjust for me to persecute individual persons, as no woman in particular should stand accused of the weakness and condition of her sex as if it were a flaw and vice in her individual makeup. For if there be a fault and error to be found, it should be attributed to nature according to species and not by particulars to individual persons. Certainly what I abominate in this regard is that obsessive and disorderly venereal love that some expend in such a way as to enslave their minds, until they render captive the most noble actions and potentials of their intellectual souls. If my intention is given due consideration, no chaste and honest woman should prefer to take offense at my natural and truthful discourse, and become angry with me rather than endorsing and loving me in return, passively reproving in women's love for men what

I actively reprove in men's love for women. With such spirit, talent, opinion, and determination, therefore, I swear that in this composition my intention – first and foremost, central and accessory, ultimate and final – was and is to induce the contemplation of divinity, and to put before the eyes and ears of others not vulgar frenzies, but heroic love, which is explained in two parts, each divided into five dialogues.

CONTENT OF THE FIVE DIALOGUES OF THE FIRST PART

In the first dialogue of the first part there are five sections in this order: in the first, the causes and intrinsic motivating principles are revealed under the word and image of the mountain and the river, and of Muses who declare themselves present, not because they have been summoned, invoked, and sought after, but rather have offered themselves insistently time and again; on this basis it is shown that the divine light is always present, always offers itself, always calls out and knocks at the door of our senses and our other powers to learn and know: as the same idea is signified in the *Canticle* of Solomon where it says: «He standeth behind our wall, he looketh forth at the windows, shewing himself through the lattice». Often, because of various incidents and impediments, it happens that the light is shut out and held back. The second section reveals the subjects, objects, affections, instruments, and effects by which this divine light introduces itself, reveals itself, and takes possession of the soul in order to raise it up and turn it towards God. In the third are revealed the proposition, definition, and determinations that the well-informed soul makes about its one, perfect, and ultimate purpose. In the fourth is revealed the ensuing war that breaks out with the spirit after such a proposal; for which reason the *Canticle* says: «Look not upon me, because I am black, because the sun hath looked upon me; my mother's children were angry with me; they made me the keeper of the vineyards». There Affection, Fatal Impulse, the Species of Good, and Remorse are simply presented as four standard-bearers, who are followed by vast troops of many, contrary, various and diverse powers, along with the ministers, means, and tools that belong to this great host. In the fifth a natural contemplation is expounded in which it is shown that every opposition can be reduced to friendship either by the victory of one or the other parties, or by harmony and tempering, or by some other principle of alternation: every rivalry to concord, every diversity to unity: and this doctrine has been expounded by us in the discussions of the other dialogues.

The second dialogue describes more explicitly the order and action of the army that is found in the substance of this compound that is the frenzied hero, to wit: in the first section are revealed three types of conflict: first, that of one affection and action against another, as when hopes are cold and desires hot, second, between the affections and actions in themselves, not

only in different times, but also simultaneously, as when someone is dissatisfied with himself and so decides to devote his attention to something else, and hates and loves at the same time, and third, between the power that follows and aspires, and the object that flees and escapes. In the second section we show the conflict that arises as if between two impulses that are contrary in a general sense, and within which all the particular and subordinate contraries find their place, while one goes up and the other goes down as if to two opposite positions or locations. Indeed, each compound impulse, according to the diversity of the inclinations within its diverse parts, and the variety of the dispositions found within it, all together rises or falls, goes forward or recedes, moves away from itself or closes in on itself. The third section discusses the result of such a conflict.

The third dialogue makes plain how much power the will of this army can muster, for it alone has the right to order, undertake, execute, and complete. To it the *Canticle* intones: «Rise up, my dove, my fair one, and come away: For lo, the winter is past, the rain is over and gone; The flowers appear on the earth; the time of the singing of birds is come». It delegates power to others in many ways, and especially to itself, when it reflects and redoubles itself, for then it desires to desire, and takes pleasure in desiring what it desires – or it retracts itself, when it does not desire what it desires, and is displeased that it desires what it desires. Thus it approves, entirely and thoroughly, what is beneficial and what natural law and justice ascribe to it: and never approves what is otherwise. And this is what is explained in the first and second sections. In the third is seen the double benefit of such power to act (as a consequence of the affection that attracts and captures it), through which lofty things are laid low, and base things are made lofty; thus by the power of headlong impulse and alternating succession, they say that fire condenses into air, vapor and water, and water is rarefied into vapor, air, and flame.

The seven sections of the fourth dialogue contemplate the drive and vigor of the intellect, which sweeps up affection along with it, and the progression of thought in the frenzied individual, and of the frenzies of the soul that finds itself in charge of this turbulent republic. There it will not be unclear who is meant by the hunter, the fowler, the wild creature, the dogs, the chicks, the den, the nest, the crag, the prey, or what the completion means of so many labors, the peace, repose, and longed-for end of such an arduous conflict.

The fifth dialogue describes the state of the frenzied hero in such circumstances, and shows the order, method, and condition of his exertions and fortune. The first section concerns the pursuit of an object that makes itself scarce; the second the continuous and unrelenting rivalry of the affections; the third, the lofty and fiery proposals that lack all substance; the

fourth, the willing will, the fifth, ready defenses and stout reinforcements. Thereafter, in various ways, we see the condition of his fortune, exertion, and state, each with its reasons and opportunities, through the antitheses, similes, and comparisons expressed in each of these sections.

CONTENT OF THE FIVE DIALOGUES OF THE SECOND PART

The first dialogue of the second part introduces a seminar on the manners and methods of the Frenzied hero. Here the first sonnet describes his state beneath the wheel of time. In the second he gives his excuses for the reputation of ignoble concerns and his unjustified subjection to the constraint and brevity of time. In the third he acknowledges the futility of his exertions, for no matter how brightly illuminated they may be from within by the excellence of their Object, it is nonetheless beclouded and obfuscated by them. The fourth is a lament for the fruitless effort of the soul's faculties while it struggles to rise again, with its inadequate powers, to that state toward which it aims and aspires. The fifth calls to mind the opposition and internal conflict that is found within an individual, so that he cannot devote himself to a single end or purpose. The sixth expresses the feeling of aspiration. The seventh considers the lack of connection between the aspirant and the object of his aspiration. The eighth sets before our eyes the distraction of the soul occasioned by the conflict between external and internal factors, as well as among the internal factors themselves, and among the external factors themselves. The ninth describes the age and season in the course of life that are proper to the act of lofty and profound contemplation: when the ebb and flow of our vital humors no longer creates a disturbance, and the soul instead finds itself in a stationary, and, as it were, quiet condition. The tenth describes the order and manner in which heroic love sometimes attacks, wounds, and arouses; the eleventh, the multitude of particular species and forms by which the emotions are incited upward, each revealing the excellence and the telltale sign of their one and only source. The twelfth expresses the condition of human striving toward divine undertakings, for it requires great presumption before entering upon them, and in the very act of entering, but afterward, when one has been engulfed and goes ever deeper, the fervent spirit of presumption is muted, one's muscles go slack, the artillery is dismissed, one's thoughts disheartened and plans dispelled, and the spirit remains confused, conquered, and emptied. On this topic, the Wise Man said: «Whoever inquires into majesty shall be crushed by glory». The last expresses more openly what had been shown in the twelfth through simile and imagery.

The second dialogue, in a sonnet and an explanatory discourse in dialogue, identifies the first cause that conquered the strong man, softened his toughness, and improved him under the amorous command of Cupid, by celebrating his vigilance, aspiration, choice, and purpose.

In the third dialogue four proposals of the heart to the eyes, and four replies of the eyes to the heart reveal the essence and mode of the powers of knowledge and desire. It is made manifest how the will is revived, directed, moved and guided by the desire to know, and how knowledge is sparked, formed, and given life by the will, each proceeding from the other in turn. The doubt arises whether the intellect – or more generally the power to know, or rather the act of knowing – is greater than the will, or the power of desire in general, or of emotion: whether it is possible to love more than to know, and whether everything that is in some way desired, is also in some way known, and vice versa. Hence it is customary to call the appetite 'knowledge', because we see that the Peripatetics, in whose teachings we were raised and nurtured in our youth, apply the term 'knowledge' to the appetite in both potentiality and actuality. Thus they distinguish every effect, purpose, and means, principle, cause, and element as known, first, intermediately, or last according to nature, in which they make appetite and knowledge eventually concur. In the dialogue, the potentiality of matter is posited as infinite, as is the assistance of actuality, which does not render potentiality vain. Hence, the act of willing what is good cannot be limited, just as the act of knowing what is true is infinite and limitless. Therefore, being, truth, and goodness are taken as meaning, and referring to, the same thing.

In the fourth dialogue are symbolized, and to some extent explained, the nine reasons for the incapacity, disproportion, and deficiency of human thought and learning when directed toward divinity. The first blind man, who is blind from birth, presents the first reason: nature, which humiliates and degrades us. The second blind man, who is blind from the toxin of Jealousy, presents the second reason: the anger and lust which deflect and distract us. The third blind man, blinded by a sudden flash of intense light, presents the third reason: the brightness of the object that dazzles. The fourth, long raised and nurtured in the light of the sun, presents the fourth reason: excessive contemplation of the One robs attention from the Many. The fifth, who always has his eyes overflowing with tears, symbolizes the disproportion that interferes between potentiality and its object, which thwarts us. The sixth, who has exhausted his physical supply of tears through constant weeping, symbolizes the lack of genuine intellectual nourishment, which enfeebles us. The seventh, whose eyes have been burnt away by the ardor of his heart, signifies the ardent emotion that disperses, attenuates, and sometimes devours our power of discernment. The eighth, blinded by the point of an arrow, suffers the blindness that comes from the very act of union with the sight of the desired object, which vanquishes, alters and corrupts our power to perceive. This power is overwhelmed by the object's weight, and falls before the onslaught of its presence – hence,

not without reason, it is symbolized in the form of a penetrating thunderbolt. The ninth, who cannot explain the cause of his blindness because he is also mute, signifies the reason of all reasons: the secret divine judgment that has granted humankind this zeal and urge for investigation, but in such a way that we can never reach higher than the realization of our own blindness and ignorance, and must therefore regard silence as more worthy than speech. Still, we should not excuse or promote ordinary ignorance, for whoever fails to see his own blindness is doubly blind. And there is this difference between the profitably zealous and the stupidly idle: the latter are buried in lethargy by the failure to understand their own sightlessness, whereas the former are informed, alert, and prudent judges of their own blindness, and therefore are engaged in the quest, and stand on the verge of attaining that light from which the others have been banished far away.

OUTLINE AND ALLEGORY OF THE FIFTH DIALOGUE

In the fifth dialogue, two women are introduced, who (according to the custom of my country) cannot appropriately comment, argue, decipher, know much, or act as professors – as if to usurp a man's prerogative to teach, establish guidelines, rules, and teaching – but who may rather divine and prophesy whenever the spirit moves their bodies. It has sufficed, therefore, to make them only the players of the allegory, leaving to some male intelligence the care and business of expounding its meaning. And to lighten this fellow's task, or rather to eliminate it, I make clear that these nine blind men – by their apparent function and outward circumstance, as well as by many other personal differences – have a different meaning than the nine from the preceding dialogue: for according to our common notion of the nine spheres, they represent the number, order, and diversity of all the things that exist within an absolute unity, and within and over them are ordered the individual intelligences that, by a certain analogy, depend upon the First and Sole Intelligence. These are divided by the Cabalists, the Chaldeans, the Magi, the Platonists, and the Christian theologians into nine orders, according to the perfection of the number [3] that reigns over the material universe, and in a certain fashion gives form to the whole. Therefore, by a simple reckoning they make it signify divinity, which, being reflected and squared, constitutes the number and substance of all dependent things. All the most illustrious contemplators – whether philosophers, or theologians, whether they speak by the light of their own reason or speak by faith and a higher light – perceive a cycle of ascent and descent among these intelligences. Hence the Platonists say that by a certain rotation, those that have risen above fate must submit subsequently to the fate of time and change, while others ascend to replace them. The same rotation is noted by the Pythagorean poet when he says:

All of the souls who revolved one thousand years on the wheel, now
 God summons, in a great troop, up to the river of Lethe,
 That they may begin once again desiring return to their bodies.

This, some say, is what is meant in *Revelation*, where it is said that the dragon will be bound in chains for a thousand years, after which it shall be released. They maintain that many other passages point to the same meaning, in which the millennium is either named explicitly, or signified by a year, by an era, by a cubit, or in one way or another (aside from the fact that the millennium itself is certainly not to be taken according to the revolutions defined by solar years, but rather according to the different reckonings of the different measures and orders by which different things are portioned out: for the years of the stars are different, just as their individual species are not the same). Now as for the fact of revolution, it is widely said among the Christian theologians that from each one of nine orders of spirits, multitudes of legions have plummeted downward towards our low and obscure regions, and so that their thrones will not remain empty, Divine Providence wills it that those souls who live in human bodies should be assumed up to that height. But among philosophers I have only seen Plotinus declare expressly, like all the great theologians, that such a revolution is not for everyone, nor everlasting, but for one time only. And among the theologians, only Origen, like all the great philosophers, has dared to say, following the Sadducees and many other censured sects, that the revolution is recurrent, reciprocal, and perpetual, and that everything that ascends must drop back down, as can be seen with all the elements and things that are found on the surface, in the lap, and in the womb of Nature. Now I, by my faith, acknowledge and confirm the former sense of the matter as eminently appropriate among theologians and those concerned with the laws and institutions of people, just as I do not hesitate to affirm and accept the latter sense among those who speak of natural reason among the few, the good and the wise. Their opinion was justly censured for having been disclosed to the eyes of the masses. For if these are barely restrained from vice and spurred to acts of virtue by faith and fear of eternal punishment, what would happen if they were persuaded that heroic and humane deeds were rewarded, and crimes and misdeeds chastised on more lenient terms? But, to come to the end of my digression, I maintain that we may glean from it the meaning and exposition of the blindness and light of these nine, who are by turns clairvoyant, blind, and illumined. First, they are rivals among the shadows and vestiges of divine beauty; then they are completely blind, and at last, they bask peacefully in the clear light. While they are in the first condition, they are led into the chamber of Circe, who signifies all-generating matter, and is called the daughter of the Sun, for she has obtained the rights and posses-

sion of every shape from the father of them all, and through them – with the sprinkling of water, that is, with the act of generation, and by the force of enchantment, that is, by occult harmonic principle – she transforms everything, blinding those who see. (For generation and corruption are the cause of forgetfulness and blindness, as the ancients explain through the image of the souls that bathe and grow drunk in the waters of Lethe).

Therefore, the complaint of the blind men, saying «child and dam of dark and gloomy arts», signifies the disturbance and dejection of the soul that has lost its wings, which is alleviated as soon as she conceives the hope of recovering them. Circe's words, «Receive from me this strangely destined jar», mean that each of them carried with him the decree and destiny of his own transformation. (But this is said to be offered him by Circe herself, because every extreme exists from the outset within its opposite, although it may not be present effectually. Thus she said that she was not able to open [the jar], but only to hand it over). It also means that there are two kinds of waters: the lower ones beneath the firmament, which are blinding, and the upper ones above the firmament, which illuminate, the ones that are mentioned by the Pythagoreans and Platonists in the descent from one tropic and the ascent to another. When she says, «Wander all the earth / Deeply and widely, search / In all the many kingdoms you may find», it means that no form moves forward directly to become its opposite; neither does it regress immediately from its opposite condition. It may not need to pass through every single shape to be found on the wheel of natural species, but it will nevertheless pass through a great many of them. At last the blind men will perceive themselves as illuminated by the sight of the object, in which the trinity of perfections coexists, which are beauty, wisdom and truth, through the sprinkling of the waters that in the Holy Books are called the waters of wisdom, the rivers of the water of eternal life. These waters are not to be found on the surface of the world, but «within everything, yet divided from the globe» *penitus toto divisim ab orbe*, in the bosom of the Ocean, of Queen Amphitrite, of divinity, where there appeared that river that revealed itself as proceeding from the divine throne, with a course unlike that of any ordinary natural river. In it are Nymphs, who are the divine and blessed intelligences that assist and minister to that Prime Intelligence who resembles Diana among the nymphs of the desert. She alone among all the others is able, by her threefold virtue, to open every seal, to unravel every knot, to disclose every secret and to unlock everything that is shut away. By her sole presence, and by her twin splendor of goodness and truth, she rewards all wills and intellects with goodness and beauty, sprinkling them with the healing waters of purification. There follows the song and music of the nine intelligences or nine Muses, according to the order of the nine spheres, in which we contemplate the harmony of each as contained in the harmony

of the next (indeed, the final terminus of the highest is the initial starting point of the lowest), for there is no intermediary or vacuum between one and the other. And the last line of the last verse, by way of circulation, coincides with the beginning of the first line of the first, because the greatest brightness and the deepest darkness are one and the same, beginning and end, loftiest light and deepest abyss, infinite potentiality and infinite actuality, according to the principles and methods that we have explained in other dialogues. At last, we contemplate the harmony and consonance of all the spheres, intelligences, Muses, and instruments together, where heaven, the movement of worlds, the works of nature, the discourses of intellect, the mind's contemplation, the decrees of divine providence, together celebrate the lofty and magnificent alternation that equals the lower waters with the higher, exchanges night for day, and day for night, so that divinity is in all things, so that everything is capable of everything, and the infinite goodness conveys itself endlessly to all things in their full measure.

These are the remarks that seemed most fitly addressed to you, excellent Sir. I hope that I have not acted (as I have inadvertently done on occasion, and as many seem to do as a matter of course), by presenting a lyre to a deaf man and a mirror to a blind one. They are presented to you so that this Italian may converse with someone who understands him, that his verses may stand under the scrutiny and protection of a poet, that his philosophy show herself naked to a mind as lucid as your own, that these heroic matters address a heroic and noble spirit, with which you are clearly endowed, these favors be offered to so gracious a subject, and these honors to a lord so dignified, as you have always shown yourself to be. As for myself, I acknowledge that you have anticipated me by offering favors far greater than those that others, in gratitude, have granted me. FAREWELL.



APOLOGY OF THE NOLAN

To the most virtuous and gentle Ladies

Ye fair and lovely English nymphs, our soul
Would spare you its revulsion, nor disdain you;
Its wits are gathered not to lay you low,
For 'women' it could hardly bear to name you.

To count you as distinct from them, I'm sure,
Is, goddesses, my proper duty given.
For nothing common moves you, shining pure
On Earth, as do the stars above in Heaven.

Your sovereign beauty, Ladies, can't be blighted,
Our rigor has been aimed another way;
No superhuman species stands indicted.

Such arsenic as this shall fall away
When once that sole Diana has been sighted,
The Sun among your stars, your nighttime's day.

My wit and what I say,
And all I write (whatever it may be)
To you, in art and ardor, bend their knee.



«SE TU SEI STATO A UDIRE
CANZONI VANE, O SONI». ¹
NOTE SULL'ETICA MUSICALE
NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

MANUEL BERTOLINI

A Fillette, e alla sua avventura

SUMMARY

In ancient Greek musical theory, harmony was seen as being endowed with a natural virtue capable of altering the rational faculties of the listener's soul, to the extent of depriving that person of his freedom. The many ethical implications of this classical axiom featured in early modern theological debates. By exploring a series of sources which have hitherto been overlooked in historiography, this contribution seeks to provide some examples of original theoretical elaborations and pastoral strategies formulated in the course of these debates.

1. ANTEFATTO

Ti sfido a fare sul tuo strumento ciò che faccio io:
capovolgilo, suona e canta al tempo stesso.

PSEUDO-APOLLODORO, *Biblioteca*, I, 4, 2

ANCORA una volta occorre iniziare dal mito. Un giorno Atena fabbrica l'*aulós* e lo suona a un banchetto dell'Olimpo. La dea non comprende perché Era e Afrodite stiano ridendo di lei, mentre gli altri commensali sembrano invece rapiti dalla musica. Rifugiatasi in un bosco della Frigia riprende a suonare in riva al fiume, ma vedendo riflesso nell'acqua il suo viso deformato dal gonfiore delle guance, getta via lo strumento, maledicendolo. Raccolto da Marsia, l'*aulós* si cimenta con la *lyra* di Apollo, ma lo strumento a fiato impedisce al satiro di accompagnare con il canto la sua melodia. Sconfitto, il presuntuoso Marsia viene scorticato e la sua pelle, appesa a un albero, continuerà ad agitarsi ogni volta che avvertirà aleggiare

bertolini.manuel@alice.it

JACOBO DELLA MARCA, *Confessione generale*, s.n.t. [1515?], c. n.n.

il suono dell'*aulós*.¹ Atena, dea dell'intelletto, ha creato dunque lo strumento associato al culto dionisiaco, che permette alle facoltà irrazionali di irrompere senza freni nella psiche; la *lyra* ideata da Hermes,² ladro e sognatore, coniuga invece musica e poesia, e accompagna l'uomo lungo la via sicura del progresso razionale.³

La *lyra* e l'*aulós*, la ragione e la sensazione, la misura e l'eccesso. Nella contrapposizione fra i due strumenti fondamentali dell'antichità è possibile leggere il dualismo psichico che il pensiero classico associa alla musica, tramandatoci da una ricca serie di *exempla*. Cardine della teoria matematica dell'armonia greca è la dottrina dell'*ethos*, secondo cui ogni melodia possiede un proprio carattere che provoca precisi effetti sul corpo e sull'anima dell'ascoltatore. L'armonia frigia ad esempio genera entusiasmo, la dorica tempera l'animo, mentre l'ipolidia conduce alla voluttà. In quest'ottica la musica agisce sulla psiche con la forza di un oppiaceo, sconvolge l'equilibrio degli umori e altera le facoltà dell'anima, che può essere così indirizzata tanto verso la virtù che verso il vizio. Per salvaguardarne l'ordine, Platone bandisce dalla sua Città ideale le melodie effemminate e lamentevoli, gli strumenti dalle molte corde e il flauto. Ritmi e melodie non devono forzare le parole recitate, ma seguire il testo con equilibrio.⁴

La teoria dell'*ethos* è parte integrante della visione pitagorico-platonica che il Cristianesimo riceve in eredità. Avviato dai Padri della Chiesa,⁵ il dibattito sul valore morale della musica si riaccende nel Cinquecento. Con l'avvento della Riforma si assiste da un lato alla ridefinizione del ruolo di canti e suoni nella liturgia, dall'altro al crescente controllo delle autorità ecclesiastiche sui costumi dei fedeli, su tutti i fronti confessionali. Metafora della Creazione e tra le più alte espressioni di fede, la musica è al tempo stesso sede di quella frattura fra pensiero e sensazione che risale al peccato originale, e che ha forse trovato la più efficace formulazione nella celebre confessione di Agostino.⁶ Ma qual è l'esatto confine fra legittimità e interdetto in musica? E quali sono le implicazioni pastorali di questa problematica?

2. MUSICA E POLICE DES MOEURS A GINEVRA

Item dictz que Jaques le laborier mennoyt le fiffert.

Interrogatorio a Amied Danex, 1547

Ginevra rappresenta un ottimo punto da cui partire. Novella *polis* dell'Europa riformata, in cui sembrano riecheggiare gli antichi moniti platonici, la città di

¹ Per questo e per altri episodi mitologici legati alla musica, si veda l'antologia *Musica e mito nella Grecia antica*, a cura di D. Restani, Bologna, Il Mulino, 1995.

² Cfr. *Inno ad Hermes in Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Milano, Mondadori, 2006^a, pp. 178-225.

³ A ribadire l'assenza di effetti sull'intelligenza nello studio dell'auletica è ad esempio ARISTOTELE, *Politica*, VII, 1341b.

⁴ PLATONE, *De repubblica*, l. III, 392 sgg.; *Le leggi*, l. VII, 798 e sgg. Si veda inoltre E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

⁵ In assenza di uno studio approfondito, non possiamo che rinviare ancora alla sintesi di T. GEROLD, *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Strasbourg, Imprimerie alsacienne, 1931.

⁶ AGOSTINO, *Le confessioni*, l. X, 33-50.

Calvino si distingue per un sistema normativo in materia musicale che varca i confini della salmodia, e costituisce un esempio pressoché unico e ancora in gran parte inesplorato.¹ Nell'ottica di Calvino la disciplina è nella Chiesa «comme le nerfs sont en un corps, pour unir les membres et les tenir chacun en son lieu et son ordre».² Fra gli strumenti per attuarla c'è il *Consistoire*, che ha il compito di sovrintendere alla disciplina della comunità, facendo uso della scomunica, con particolare riguardo alle promesse di matrimonio e ai delitti sessuali. Fin dalla sua istituzione, però, l'assemblea istruisce un'ampia gamma di procedimenti verso il nutrito e variegato gruppo dei «malvivants»: ubriachi, bestemmiatori, usurai, mendicanti, indovini e guaritori, ma anche «danseurs et chanteurs des chansons deshonnêtes».³ A partire dagli anni Trenta, le normative colpiscono le diverse pratiche coreutiche⁴ e musicali con formule sempre più dettagliate e pervasive. Un grido della polizia vieta ad esempio di cantare «chansons deshonestes nommans personne de Genève», aggirandosi per le strade dopo le nove di sera «sans chandoelle», pena la reclusione fino a nove giorni (1538). Un'ordinanza del *Petit Conseil* proibisce le canzoni «mondaines» nelle taverne, tradizionali luoghi di peccato, «et si'il advient qu'on veuille chanter pseaulmes ou chansons spirituelles, que ce soyt honnestement et non facon dissolue ou que peut tendre à scandalle» (1546). Varcando il perimetro delle mura cittadine, le ordinanze bandiscono anche nelle campagne canzoni «dissolues ou oltrageuses» e danze «en vioiolet» o di qualunque sorte, pena il carcere e il rinvio al *Consistoire* (1547). Non vengono concessi sconti neppure a chi lavora nei campi:

Estant proposé que les ouvriers moissonneurs continuent à jurer [sic!] et chanter des chansons profanes et lubriques, a esté arresté de faire defenses dès aujourd'huy que nul n'ayt à ce faire, à peine de 60 s. et de la prison. Par mesme moien, qu'on refraychisse les cries cy devant faictes de ne glaner par ceulx qui ont moien de travailler etc. (1577).⁵

Editti, grida e ordinanze suntuarie si susseguono con analogo tenore fino al Seicento inoltrato. Dei trasgressori è possibile trovare notizia sfogliando i verbali del *Consistoire*. Nel 1546, un certo Claude de Vendrouves riceve l'ennesima dose di severe rimostanze per la sua «paillardise», per le ripetute assenze ai sermoni e per

¹ Il primo studio in questa direzione è stato condotto da B. BOCCADORO, *L'Éthique musicale chez Jean Calvin*, in *L'art de la Tradition. Journées d'études de l'Université de Fribourg*, Etudes rassemblées et éditées par G. Bedouelle et alii, Fribourg, Academic Press, 2005, pp. 243-265, al quale queste pagine sono largamente debitorici.

² J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, vol. IV, XIII, 1, publiée par J.-D. Benoit, Paris, Vrin, 1961.

³ Cfr. I. M. WATT, *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* (= RCG), vol. I, publiés par T. A. Lambert et alii, Genève, Librairie Droz, 1996, pp. XIII-XXIII.

⁴ Sul tema del ballo si veda H. P. CLIVE, *The Calvinists and the question of dancing in the 16th century*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1961, pp. 296-323.

⁵ Per questi provvedimenti cfr. É. RIVOIRE, V. VAN BERCHEM, *Les sources du droit du canton de Genève*, Arau, Sauerländer, 1933, rispettivamente vol. I, p. 345 (n. 746), p. 478 (n. 830), p. 504 (n. 841), e vol. II, p. 351 (n. 1188).

certe sue canzoni che contestano l'autorità di Calvino.¹ Nel marzo 1547 la moglie di Jean Favre, Clauda, viene fatta oggetto di ripetute rimostranze per la sua 'ostinata idolatria', riflessa nelle sue svariate canzoni mondane, tutte contrarie agli editti;² poco dopo, a maggio, Claude Galloys deve pentirsi davanti all'assemblea per i suoi canti di guerra.³ L'anno successivo, i calzolari Emoz e Michael Gaudins cercano di discolarsi davanti ai diversi testimoni che affermano di averli visti una sera a casa, «par l'umbre de la chandelle», a suonare un «cheleumie» mentre altre tre o quattro persone danzavano.⁴ Se la 'severa rimostranza' sembra il rimedio adottato con maggior frequenza in questi casi, non mancano soluzioni più severe, che vanno dalla prigione al «pilori» e al bando dalla comunità. Nel luglio 1559 ad esempio, il muratore Jean Champel è messo al bando, pena la frusta, per aver sovente bestemmiato e cantato canzoni disoneste, nonostante gli avvertimenti del luogotenente cittadino.⁵ E nel dicembre di quell'anno, Claude Cordier viene interrogato dal *Consistoire* «sur sa foi» e condannato a tre giorni di prigione a pane e acqua, «parce qu'il avait permis qu'on chantait dans sa maison des chansons mondaines».⁶

Il piccolo campione che si è qui proposto non rende certo conto delle particolarità e dell'entità di interrogatori legati a trasgressioni musicali – più di 30 nel solo 1547 – che, pur se con diversa intensità, si susseguono fino alla fine del Seicento, ma permette comunque qualche considerazione. Satira politica, canzoni profane e di guerra, suonatori di flauti, tamburi e cornamuse – gli strumenti della trasgressione e del demonio – che ballano «en violet». Da un lato, la musica costituisce un efficace strumento di aggregazione e di manifestazione di dissenso religioso o di rivendicazione sociale verso il nuovo potere.⁷ Dall'altro, canti e musiche appaiono come la (con)causa di una serie di comportamenti disordinati, legati alla gestualità e al linguaggio, che turbano il rapporto fra i sessi. 'Sismografo' delle tensioni di natura religiosa, politica ed economica che attanagliano la Signoria di Calvino in costruzione,⁸ anche la pratica musicale può tingersi di sospette simpatie papiste, e i trasgressori sono puntualmente interrogati anche sulle loro preghiere, la frequenza al sermone e la conoscenza delle dottrine riformate.⁹ Va inoltre osservato che, quasi sempre, quando la musica non costituisce la principale imputazione, i verbali non mancano comunque di annotare canti e balli profani come aggravanti moralmente repressibili. È il caso di Guillaume

¹ Cfr. RCG, vol. II, p. 201. Monsieur Claude si era inoltre esibito più volte con una canzone dissoluta «du serviteur et de sa maitresse» sotto la finestra del pastore, che aveva dovuto rivolgersi alla polizia.

² Ivi, vol. III, p. 73.

³ Ivi, p. 123.

⁴ Si tratta con ogni probabilità di un *chalumeau*, un flauto campestre; ivi, pp. 146-147.

⁵ Cfr. Archives d'Etat de Genève (=AEG), *Procès criminels et informations*, s. I (1396-1650), dossier n. 839, cc. n.n.

⁶ Ivi, dossier n. 878, cc. n.n.

⁷ Un problema sulla cui attualità cfr. *Shoot the Singer! Music Censorship Today*, ed. by M. Korpe, London, Zed, 2004.

⁸ W. G. NAPHY, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 1994.

⁹ T. LAMBERT, *Cette loi ne durera guère: inertie religieuse et espoirs catholiques à Genève au temps de la Réforme*, «Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève», 1993-1994, soprattutto pp. 5-6.

Pilligot de Virgier, a servizio presso Antoine Revillod. Il verbale dell'istruttoria riferisce che fu condannata a pubblica penitenza e successivamente allontanata per essere stata trovata «sur le foin avec Jean Monthey, serviteur du dit Revillod», per poi precisare «qu'elle avait d'ailleurs chanté pendant les moissons des chansons deshonnêtes».¹

3. LA DISSONANZA NEL CONFESIONALE

Molti si guardano dagli altri peccati,
ma non si guardano dal peccato della lingua

GUILLIELMUS PERALDUS, *Summae virtutum ac vitiorum* (XIII sec.)

Certamente diverso appare il quadro dall'altra parte delle Alpi. Il concilio di Trento dispone l'emendazione dal canto gregoriano da tutte le incrostazioni che i secoli vi hanno deposto, e insiste sulla necessità di semplificare gli intrecci polifonici, in modo da rispettare con priorità assoluta la corretta e chiara dizione del testo liturgico, in linea peraltro con l'esigenza richiamata due secoli prima da Giovanni XXII nella sua bolla contro l'*ars nova*. Viene bandito ogni elemento profano testuale e melodico, da ogni *cantus firmus* non ricavato dal gregoriano alle cosiddette messe parodia.² Dagli anni Settanta del Cinquecento, sul versante profano, la congregazione dell'Indice emana una serie di divieti sulla poesia per musica e i cosiddetti madrigali dialogici, il cui capostipite può essere indicato nel *Cicalamento* di Alessandro Striggio.³ Mentre la portata di questi interventi sembra limitata, le procedure per canti e musiche contrari alle ordinanze diocesane compaiono sporadicamente soltanto nelle diocesi dei vescovi più combattivi, come nel caso di Carlo e Federico Borromeo.⁴

Di fatto, i nodi più interessanti intorno all'etica dell'ascolto possono essere avvicinati da un tipo di fonte del tutto inesplorata dalla musicologia, i manuali per la confessione. Come è stato notato, almeno per tutto il Cinquecento in questi testi il dibattito sul vizio di lussuria ruota principalmente intorno ai sensi dell'udito e del tatto.⁵ Eredi del pensiero patristico e delle sistematizzazioni della teologia medievale, i confessionali ci consentono di individuare i vizi legati alla musica e alle figlie del cosiddetto 'peccato di lingua'.⁶ A partire dal

¹ AEG, *Procès*, cit., dossier n. 968, cc. n.n.

² In proposito F. ROMITA, *Ius musicae liturgicae: dissertatio historico iuridica*, Torino, Marietti, 1936.

³ Su questo aspetto, rinvio a M. BERTOLINI, *Note di musica e note di censura*, «Bruniana & Campanelliana», XVII/1, 2011, pp. 245-256.

⁴ Come mostra l'attento studio di W. DE BOER, *The conquest of the soul. Confession, Discipline and Public order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001, in particolare pp. 108 e sgg.

⁵ C. GINZBURG, *Tiziano, Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, in IDEM, *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2008⁴, pp. 133-157, a pp. 151-152.

⁶ Sul tema si veda la dettagliata ricerca di C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I peccati della*



FIG. 1. *Adulatione*, in C. RIPA, *Iconologia*, Venezia, Tomasini, 1645.

xiii secolo dai repertori per la predica-
zione traspare la consapevolezza
della diffusione sociale e dei perico-
li legati a questo specifico peccato.
Guillaume Peyraut lo aggiunge al-
la consolidata lista gregoriana dei
vizi, annoverando fra le occasioni
di lussuria il colloquio con le don-
ne, l'ascolto di canzoni d'amore e di
musiche. La fortuna della sua *Sum-
ma virtutum ac vitiorum* condiziona
tutta la letteratura del genere, a
cominciare dal *Pungi lingua* di Do-
menico Cavalca, che estendendo la
sua riflessione dal vizio del monaco
a quello del laico arriva a compren-
dere il peccato «de' novellieri», che
raccontano «i casi e le novelle delle
guerre e delle altre cose», e associa
la *scurrilitas* alla ricca casistica dei
canti e dei balli dissoluti.¹

Cibo e parola sono uniti per natura dallo stesso organo. L'idolatria del ventre, eccitata dal cibo e dal vino, ottunde i sensi, altera la volontà e si manifesta con il linguaggio disordinato tipico di chi suona e canta, come l'istrione, che nei confessionali è oggetto di una specifica attenzione almeno fino alla prima metà del Cinquecento.² Adulatore e presuntuoso è colui che usa consapevolmente il potere manipolatorio di canti e suoni per instillare negli animi curiosità, ebbrezza e piacere. Come ricorda il bel *Confessionale* di Antonio da Budrio, la novità che incuriosisce e insuperbisce l'intelletto segue la via dell'ornamento della pittura, ma anche quella del suono. L'«inepta letitia», terzo grado di superbia, è generata da canti, carmina e «tripudia», che sono tutti «sine freno et temperantia». Fra le cause della lussuria, «cecitas mentis», subito dopo l'ebbrezza del vino, troviamo il piacere «sonorum musicorum consonantiarum et melodiarum». ³ «[Pensa] se sei tu stato a udire canzoni vane, o soni»: con questa semplice formula Giacomo

lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1987.

¹ D. CAVALCA, *Pungi lingua. Frutti della lingua et trattato della penitentia*, II, Venetia, al segno della Speranza, 1563, p. 340.

² A questa figura e al suo rapporto con la predicazione medievale è dedicato il bel saggio di C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e del XIII secolo*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Atti del II Convegno di Studio (Viterbo, 17-19 giugno 1977), a cura del Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 207-258.

³ ANTONIO DA BUDRIO, *Confessionale*, in *alma Venetiarum civitate*, per Simonem de Laure, 1508, cc. n.n.

della Marca invita il penitente a riflettere sui vizi dell'udito in cui può essere incorso.¹

Sono questi, in estrema sintesi, i nodi musicali che ereditano i testi di casistica e i confessionali dalla fine del Quattrocento.² Lo si può constatare sfogliando la *Summa theologica* di uno degli scrittori più influenti del tempo, Antonino da Firenze; la *Sylvestrina* di Silvestro Mazzolini e la *Tabiena* di Giovanni Cagnazzo, domenicani, date alle stampe negli anni dieci del Cinquecento; o ancora la *Summa Armilla* di Bartolomeo Fumi e la *Summula* di Tommaso De Vio.³ E facendo eco ai moniti medievali, il domenicano Martín de Azpilcueta, autore di uno dei manuali di maggior successo del panorama post-tridentino, avverte ancora che: «Vestirsi con intenzione di parer bella, ò bello, per esser carnalmente amata, ò amato, per mal fine, ò dilettersi di parlamenti, di canti, ò ascoltar parole dishoneste, ò provocare con musiche, con parole, ò con qualche altro segno al peccato di lussuria, [...] è peccato mortale».⁴



FIG. 2. *Superbia*, miniatura dalle *Concordantiae Caritatis* di Ulrich de Lilienfeld, Austria, 1470 ca.

4. LA MUSICA FRA MISURA ED ECCESSO

Al termine di questo rapido viaggio, si può constatare che le occasioni di vizio temute dai confessionali trovano un riscontro pressoché speculare nelle procedure

¹ JACOBO DELLA MARCA, *Confessione*, cit.

² In questa direzione è ricco di spunti anche per il tema musicale A. ARCANGELI, *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2000, pp. 69-131. Sullo specifico problema del canto e degli strumenti nella liturgia, che non può essere affrontato in questa sede, rinvio a M. BERTOLINI, *L'affetto e la sua misura. Riflessioni sulla censura dell'«Apologia pro Salmodia in Choro» di Antonio Caracciolo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», di prossima pubblicazione.

³ Su questa produzione si veda M. TURRINI, *La coscienza e le leggi: morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991.

⁴ Dall'edizione in volgare del suo *Manuale de' confessori*, ... tradotto di spagnuolo in italiano dal R. P. Fra Cola di Guglinisi dell'ordine di San Francesco di Paula, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1574, pp. 198, 205. Sull'autore e il successo della sua produzione, V. LAVENIA, *Martín de Azpilcueta (1492-1586). Un profilo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», xvi, 2003, pp. 15-148.

del *Consistoire* a Ginevra. È una relazione che può sembrare curiosa, ma che trova un'agevole spiegazione nel retroterra patristico che accomuna Calvino ai «milie-ux papistes». Dai confessionali emerge altresì la costante distinzione operata fra canti e melodie (suoni), riconoscendo a queste ultime una propria valenza, autonomia dalla componente verbale. Nella sua operetta Antonio da Budrio si spinge fino all'impiego di due termini chiave della grammatica sonora: consonanza / dissonanza. Si tratta di una precisazione istruttiva. Come è stato osservato, infatti, «il bene devia nel male in seguito alla trasgressione di un *limite* posto fra identità e alterità, secondo un meccanismo identico a quello secondo il quale [in musica] la consonanza degenera nella dissonanza». ¹ È il caso del genere cromatico: caratterizzato dal procedere per semitoni e dalla frequente presenza di alterazioni, il suo 'trasgredire' la misura fissata nelle leggi della matematica armonica, tramandate dalle arti liberali, si riflette nell'anima che allenta immancabilmente i freni inibitori e sconfina nel vizio.

Esiste una lussuria mentale che si consuma all'interno dello spirito, fra desiderio, pensiero e volontà. «Hai concupito qualcuno nella tua mente?» chiede Jean Gerson nei suoi *Poenitemini contre la luxure*. ² In questo processo la musica ha un proprio ruolo, poiché alla gerarchia delle facoltà dell'anima corrisponde quella degli elementi sonori. In musica il testo parla la lingua della ragione, mentre la melodia parla quella non verbale delle facoltà inferiori, come insegna la migliore tradizione ficiniana. ³ È la medesima differenza che intercorre fra lo strumento di Marsia e quello di Apollo, fra la musica che per Platone orienta l'anima in direzione del Creatore e quella scandalosa, che vincola la potenza intellettuale ai bassi istinti. Senza mai perdere di vista Platone, Calvino riconosce pienamente la specifica *virtus* dell'armonia, infatti:

Nous expérimentons que [la musique] a une vertu secrète et quasi incroyable à es-mouvoir les coeurs en une sorte ou en l'autre. [...] Il est vray que toute parolle mau-
vaise (comme dit saint Paul) pervertit les bonnes meurs, mais quand la melodie est avec, cela transperce beaucoup plus fort le cueur et entre au dedans tellement que comme par un entonnir le vin est iecté dedans le vaisseau, aussi le venin et la corruption est distillé iusques au profond du cueur, par la melodie. ⁴

Ancora una volta riappare la relazione fra musica e vino, che la tradizione antica intende in termini di consonanza. Ne è un esempio l'esegesi di un verso di Esiodo,

¹ B. BOCCADORO, *L'Inferno e il Paradiso della musica. L'etica musicale in Guglielmo d'Alvernia*, «Musica e Storia», XVII, 2009, 1, pp. 259-278, e p. 270.

² Cfr. J. GERSON, *Oeuvres complètes*, VII, a cura di P. Glorieux, Paris-Tournai-Roma-New York, Desclée, 1968, p. 807.

³ In proposito sono fondamentali gli studi di R. KLEIN, in particolare *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in IDEM, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais réunis et présentés par A. Chastel, Paris, Gallimard, 1970, pp. 65-88.

⁴ J. CALVIN, *Opera quae supersunt omnia*, VI, éd., par G. Baum et alii, Braunschweig, Schwetschke, 1863, pp. 169-170. Vedi inoltre C. GARSID JR., *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536-1543*, «Transactions of the American philosophical Society», 69/4, 1979, pp. 5-35.

nelle *Questioni conviviali* di Plutarco, in cui l'introduzione di freni moderatori consonanti nella mescolanza consente l'encomio di un'ebbrezza musicale, ottenuta mediante una «quinta» di tre parti di acqua e due di vino. E negli *exempla* sul potere psichico del canto, la musica può sia temperare gli effetti del vino sia provocare analoghi stati di coscienza.¹ Di fronte all'innegabile *virtus flexanima* della melodia non resta che la grazia santificante del salmo, la parola rivelata di Dio, come unico freno moderatore della potenza emotiva sonora.

Non c'è forse migliore conclusione di questo breve *excursus* che il *Petrarca spirituale* di Girolamo Malipiero, il quale per giustificare la sua opera di riscrittura ed elogiare la lodevole 'scelta' del poeta di convertire la melodia della «cithara sua», ci offre un'inattesa e lunga digressione musicale. Sfrondata dalle metafore letterarie, ne resta un ragionamento che spazia dal quadrivio di Boezio agli effetti della musica sul corpo e sull'anima, che poco ha da invidiare ai testi di teoria musicale e di demonologia dell'epoca. Citando in apertura la dottrina pitagorica, Malipiero sottolinea il potere specifico degli elementi della grammatica sonora sull'animo umano, fatto di «proportioni de numeri». Il corpo malato può essere riportato alla consonanza grazie alle leggi della matematica armonica, come tramanda il principio boeziano *amica similitudo inimica dissimilitudo et contraria* (*De musica*, 1, 10). Lungi dal limitarsi ad agire sulla «evagatio mentis», sesta figlia dell'accidia, la melodia oltrepassa però la sua azione meccanica e sensibile, e può acquisire la virtù di un sacramento:

Essendo l'Anima intellettiva, secondo i Pithagorici, numero se stesso movente, in quanto che in lei si contengono le proportioni de numeri, dai quali si formano i concetti harmonici, et per conseguente havendo in se prefissa & innata la idea & imagine delle consonantie, perciò di cantilene & suoni musicali come di cosa à se conforme per natura, molto [l'anima stessa] si diletta. Questo medesimamente confermano gli Academici, seguendo la sentenza del loro principe [Boezio], il quale disse, che l'Anima [è] intellettiva perché è composta di proportioni musicali, & essendo la similitudine à tutti amica, & la dissimilitudine odiosa, perciò quella per lo simbolo & convenienza, che tiene con la Musica, di essa naturalmente si trastulla. [...] Asclepiade medico antichissimo afferma essere grande la virtù de la Melodia, dalla quale gli animi occupati da tentatione, da ira, da furore, & frenesia possono ricevere sanità delle loro passioni. Questo etiandio si manifesta chiaramente nelle sacre lettere, ove si legge del Re Saul [...]. Ma quanto alla melodia, per soddisfare alla lettera & consonantia del testo allegato et esempio addutto, diciamo, non essere inconvenientia a tenere & affermare, che gli indemoniati possono per virtù del canto essere sollevati, di modo, che meno sentino la noia, fatta da maligni spiriti, et che possano anchora totalmente essere liberati. [...] Et perche etiandio appresso la detta virtù attrattiva, grande efficacia ha la Melodia di alterare tutto l'huomo, & alterandolo, rimuoverli una dispositione & qualità, & introducendoli un'altra, per conseguente lo puo liberare essendo demoniaco.²

¹ PLUTARCO, *Quaest. conv.*, III, 9, 657b e sgg. Sul tema cfr. B. BOCCADORO, *Ethos e varietas. Trasformazione qualitativa e metabole nella teoria armonica dell'antichità greca*, Firenze, Olschki, 2002, qui cit. alle pp. 50-51.

² Cfr. G. MALIPIERO, *Il Petrarca spirituale*, Venetia, heredi di Marchiò Sessa, 1582, dal cap.

Un teorico musicale del xvii secolo, Angelo Berardi, ha descritto il peccato originale con un'originale metafora. Il diavolo è il terzo musicista dell'Eden, che con uno strumento di legno e voce dissonante priva i progenitori della loro armonia originale.¹ Non c'è forse nulla di più efficace della musica per descrivere l'eterna frattura fra pensiero e sensazione.

iv, «Che tra l'altre divine introduzioni, accioche l'huomo sia provocato al fine suo, gli è data la melodia del canto, la quale perciò è di grande virtù et potere», pp. 90-94. Ringrazio Anne Piéjus per avermi gentilmente fornito copia integrale del testo.

¹ A. BERARDI, *Miscellanea musicale*, Bologna, Giacomo Monti, 1689, pp. 1-2.

PROFEZIA E CENSURA NELL'ITALIA
DI FINE CINQUECENTO.
LA MONARCHIA DI CHRISTO
DI G. A. PANTERA E L'INQUISIZIONE

GIORGIO CARAVALE

SUMMARY

Taking its cue from a trial which took place in Siena towards the end of the 1500s, this article analyzes the inquisitorial and censorial history of Giovanni Antonio Pantera's *Monarchia di Christo* (Venice, 1545). This work, which was subsequently reprinted several times, contained a biblical narrative freely inspired by the Apocalypse of St. John, at the centre of which was the prophecy about a joyful millennium characterized by the end of all wars, all domineering aspirations and all religious intolerance. The author discusses the context and the reasons that led to this book becoming the target of inquisitors and censors between the end of the 1500s and the early 1600s.

NEL paesino di Buonconvento, in un giorno imprecisato del febbraio 1596 messer Aurelio Petrucci, «mostrando haver seco collera», si era presentato da padre Bartolomeo Brunelli per lamentarsi sul conto di un notaio di Asciano di nome Andrea Broschi. Quest'ultimo, secondo quanto denunciato dal Petrucci, «poco credeva», ed in particolare gli aveva detto che «se Dio havesse potuto ogni cosa haverebbe distrutto il Diavolo suo Nimico»; quella inquietante convinzione l'aveva tratta, sempre secondo il suo accusatore, dalle pagine di un'opera che spesso teneva tra le mani: la *Monarchia di Christo*.¹ Ricevuta la notizia da padre Brunelli, l'inquisitore di Siena si era mostrato subito deciso ad andare a fondo nella vicenda, affrettandosi a convocare messer Petrucci «come testimone per informatione della corte». ² Così, interrogando l'uomo, era venuto facilmente a sapere che i due – Petrucci e Broschi – si conoscevano da quattordici anni, da quando lo zio del primo, abitante di Monterigioni, si era servito del secondo come notaio per alcuni suoi affari. L'anno prima, poi, Petrucci stesso si era servito della sua professione e la frequentazione tra i due si era presto trasformata in un rapporto di amicizia. I due erano andati spesso «la mattina [...] assieme alla predica questa quaresima passata»; la sera poi, tornando a casa, ragionavano «de diverse cose secondo l'occasione dataci dal presente predicatore»: ad ogni modo, come si era

gcaravale@gmail.com

¹ È quanto riferiva per «scarico di sua coscienza» padre Brunelli all'inquisitore di Siena (Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, d'ora in avanti ACDF, Siena, Processi, vol. 8, c. 590r).

² Ivi, c. 591r.

preoccupato di specificare il Petrucci, ragionavano sì «assieme delle cose della santa fede», ma «sempre dentro a termini che comporta santa Chiesa». ¹ Davanti all'inquisitore, Petrucci sembrò avere un momento di ripensamento. Incalzato dalle sue domande, negò di aver sentito il notaio parlare dell'onnipotenza divina e sostenere che «se [Dio] potesse ogni cosa haverebbe destrutto il Diavolo suo nemico», come invece sembrava aver riferito egli stesso a padre Brunelli pochi giorni prima: «Io non mi ricordo che lui habbia detto simili propositioni», chiosò al termine dell'interrogatorio. ² Si ricordava però che Broschi aveva condiviso con lui la lettura di un libro che conservava gelosamente: «Mi ricordo che lui haveva questo libro della Monarchia di Christo e più volte l'habbiamo letto assieme». Diversamente dall'amico notaio egli, scorrendo le pagine di quel volume, si era presto reso conto che esse contenevano «alcune cose che [...] non havevano troppo del ragionevole». Così aveva deciso di parlarne con padre Bartolomeo Brunelli. Non intendeva certo denunciare l'amico notaio, che anzi riteneva un «buon christiano»: «Credo ch'egli non sapesse che [detto libro] fusse proibito, come anco non lo sapevo io», aggiunse a scanso di equivoci. ³

In un noto studio sulla fortuna e l'uso di Erasmo in Italia pubblicato un paio di decenni fa, Silvana Seidel Menchi ha focalizzato tra l'altro la sua attenzione sul ceto dei notai e sulla loro naturale esposizione al «contagio luterano». Sin da quando nel 1547, durante un'inchiesta inquisitoriale avviata ad Asolo, un umile calzolaio, interrogato sulla presenza di luterani in città, aveva risposto con ingenua immediatezza che «sì, ghe ne son tanti, nodari, che parlano per la terra», e che le conventicole ereticali si riunivano per leggere insieme le epistole di San Paolo proprio presso la «cancelleria di nodari», l'Inquisizione romana non aveva fatto altro che incrociare nomi di notai fatalmente attirati dalle sirene del dissenso religioso. ⁴ In molti casi, alle origini di quelle inquietudini religiose stava la lettura di scritti religiosi di Erasmo da Rotterdam, autore con il quale i notai vantavano una naturale familiarità, per via delle importanti opere grammaticali e retoriche scritte dall'umanista olandese. ⁵ L'innata curiosità per le «cose della religione» che spingeva un notaio come il Broschi – pur lontano dal dissenso religioso dei filoriformati italiani – ad appropriarsi di un volume lasciato incustodito per farne il suo *livre de chevet*, era figlia di quella stessa propensione alle 'novità' che gli inquisitori avevano imparato a distinguere come una caratteristica del ceto professionale al quale egli apparteneva. Quella curiosità era del resto frutto delle profonde inquietudini religiose che avevano caratterizzato la vita della penisola italiana nel '500. Senza comprendere questo aspetto non si potrebbe cogliere a pieno neppure la baldanza con cui il notaio era abituato a commentare con gli amici la predica appena conclusa: la predicazione quaresimale, infatti, lungi dal ridursi ad un momento di passiva assimilazione di contenuti dottrinali impartiti dal pulpito, costituiva per i fedeli una quotidiana occasione di confronto sui temi della fede.

¹ *Ibidem*.

² *Ivi*, c. 591v.

³ *Ibidem*.

⁴ Numerosi sono i nomi di notai che figurano nei registri dell'Inquisizione, in particolare nei decenni immediatamente successivi alla metà del secolo; cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 322-327.

⁵ *Ibidem*.

Una volta raccolta la deposizione del testimone, l'inquisitore di Siena, il minore conventuale Zaccaria Urcioli da Ravenna, incaricò, con tanto di lettera commissoria e familiare, il confratello Francesco Filiselli di Asciano di perquisire la casa del notaio Andrea Broschi, stilare un elenco dettagliato dei libri da lui posseduti e interrogare al riguardo il loro proprietario.¹ Il notaio fu preso alla sprovvista, non si aspettava quella visita. Sì, aveva «sentito dire alcuna volta, a qualche particolare, che chi ha libri proibiti li deva denunziare», e certamente gli era capitato che «da confessori [gli] era domandato se havev[a] libri proibiti», ma proprio non aveva idea del perché l'inquisitore avesse ordinato quella perquisizione a casa sua. Rispondendo a domande più circostanziate intorno al libro incriminato, quella *Monarchia di Christo* di cui nessuno sembrava riconoscere (o quantomeno nominare) l'autore, Broschi raccontò di esserne venuto in possesso del tutto casualmente: «Stando a Bonconvento andai Asinalonga et fui chiamato per negozii del palazzo, et quindi veddi su la ciminea il detto libro Monarchia di Christo il qual presi et melo portai». Come fatalmente attratto da quel titolo che inneggiava al regno del figlio di Dio, il notaio non aveva esitato a far suo quel volume incustodito. Di quelle pagine che di lì ai giorni seguenti dovettero accompagnare le sue serate il notaio ricordava che «l'angiolo fu scacciato dal Cielo et che contrastava con Christo dicendo l'angiolo poter più di Christo». Chi aveva bussato alla sua porta con una lettera commissoria dell'inquisitore in tasca era però interessato ad altro. Voleva sapere se lui avesse mai «ragionato con alcuno della onnipotenza di Chisto» e soprattutto se lo avesse mai fatto in termini dubitativi.² Il notaio rispose senza esitare: la frase che gli veniva imputata, secondo cui «se Dio fusse stato onnipotente havria destrutto il diavolo suo nemico», egli non l'aveva mai pronunciata; di più: «non ho mai parlato se non in bene», teneva a specificare. Semmai, ciò che aveva compreso leggendo quelle pagine era che «se il Diavolo fusse stato uguale a Christo, non saria stato sempre di sotto». ³ Il breve interrogatorio finì lì. L'esame fu «dimissum», e il sospetto possessore di quel misterioso libro fu liquidato dietro giuramento di silenzio. Quelle parole di sfida all'onnipotenza divina che il sospettoso padre Brunelli credeva di aver intuito tra le righe della denuncia di messer Petrucci non erano mai uscite dalla bocca del notaio senese. Per l'Inquisizione di Siena il caso si chiuse lì. Nessuno, al di fuori del territorio senese, ebbe sentore dei sospetti che quel misterioso libro aveva destato.

A Roma, però, quel titolo inneggiante alla monarchia del figlio di Dio lo conoscevano già. Se l'indice veneziano del 1554 lo aveva incluso tra i titoli condannati, anche l'indice sistino e, da ultimo, l'indice sisto-clementino del 1593, lo avevano menzionato come opera proibita, specificando che la condanna avrebbe avuto valore fin tanto che non fosse stata pubblicata un'edizione espurgata dell'opera.⁴ Proprio all'indomani della pubblicazione dell'ultimo (non promulgato) indice, ad occuparsene era stato uno dei più scrupolosi esecutori delle volontà romane, il

¹ ACDF, Siena, Processi, vol. 8, c. 588r.

² Ivi, c. 588v.

³ Ivi, c. 589r.

⁴ J. M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*, 10 voll., Sherbrooke, Québec, Canada, Centre d'études de la Renaissance, Editions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Droz, 1984-2002, vol. IX, p. 419.

padre Girolamo Giovannini da Capugnano, già stretto collaboratore dell'inquisitore di Bologna Paolo Costabili, e censore di autori come Anton Francesco Doni, Giambattista Gelli e Niccolò Franco, il quale all'inizio del 1594 si trovava a Zara in qualità di «commissario e Visitatore in Dalmazia» per conto del generale del suo ordine.¹ Per alleviare il sentimento di solitudine e isolamento che la distanza da Roma aveva generato in lui, Giovannini continuava a impiegare gran parte del suo tempo svolgendo il lavoro che lo aveva occupato fino al momento della sua partenza dalla penisola e per il quale si sentiva certamente più dotato, quello di censore. La sua vera passione, quasi una missione di vita, era quella di espurgare gli scritti condannati dagli indici dei libri proibiti per consentire loro di 'rinascere a nuova vita'. Lo slancio e il coinvolgimento con cui si accostava al suo mestiere erano tali da spingerlo a volte a valicare i limiti di una corretta dialettica autore-censore, come quando, di fronte ai *Dialoghi piacevoli* del Franco da lui appena 'riscritti' e tramutati in *piacevolissimi*, era arrivato quasi a rivendicarne la paternità, o tali persino da indurlo ad oltrepassare i confini della normativa vigente, come quando pretese di espurgare testi che erano stati invece condannati *omnino*.²

Nei primi giorni di gennaio di quel 1594 aveva redatto un memoriale indirizzato alla Congregazione dell'Indice in cui informava i cardinali di aver «emendato e corretto», di concerto con l'inquisitore di Venezia, una lunga serie di opere tra cui proprio la «Monarchia di Cresso [sic] del Parentino».³ «Sapendo che costì in Roma per li molti affari le dette correzioni vedere non si possano fuorché dopo molta lunghezza di tempo», ovvero conoscendo bene la lentezza degli ingranaggi della macchina censoria romana («come voi altri di Roma trattate le cose adaggio»),⁴ il Giovannini insisteva con più di un cardinale della Congregazione dell'Indice affinché da Roma si autorizzasse l'inquisitore di Venezia a far correggere queste opere secondo le indicazioni censorie da lui raccolte in modo che potessero essere infine date nuovamente alla luce, in una versione emendata, da parte delle stamperie veneziane.⁵ La «correctione et emendatione» dell'opera del Pantera, documento a tutt'oggi non rinvenuto, per qualche motivo non raggiunse l'obiettivo che il suo autore si era prefissato: dopo il 1586 la *Monarchia di Christo* non venne mai più edita; nessuna versione «corretta et emendata» dell'opera vide mai la luce.

Cinque anni dopo quella segnalazione di padre Girolamo da Capugnano, però, seguendo tutt'altro percorso, un'altra censura della *Monarchia di Christo*, questa sì

¹ Su Girolamo Giovannini da Capugnano, inquisitore di Vicenza dal 1596, cfr. E. PIERAZZO, *Un intellettuale al servizio della Chiesa*, «Filologia e critica», XXIII, 1998, pp. 206-248.

² *Ibidem*.

³ Il memoriale nel quale Giovannini elencava le opere corrette ed emendate è conservato in ACDI, Index, II/9, c. 239r. Ringrazio Gigliola Fragnito per la segnalazione di questo documento e per i numerosi suggerimenti che mi ha fornito.

⁴ La prima citazione è tratta dal memoriale (c. 239r), la seconda dalla lettera al Pico citata alla nota seguente.

⁵ Vedi la lettera indirizzata al segretario della Congregazione dell'Indice Paolo Pico, Zara, 8 gennaio 1594 (ACDI, Index, II/9, c. 240r-v), nonché la lettera dello stesso tenore inviata al cardinal Girolamo Bernieri (lettera non datata in ACDI, Index, II/11, c. 193r) e i riferimenti a una missiva inviata dall'arcivescovo di Zara all'indirizzo del cardinal Agostino Valier, contenuti nella citata lettera al Pico.

conservata tra le carte dell'ACDF, arrivò sui tavoli della Congregazione dell'Indice. Il 3 settembre 1599, nel pieno del marasma organizzativo legato alla difficile applicazione dell'Indice clementino,¹ l'inquisitore di Genova scrisse infatti a Roma segnalando il rinvenimento di un libro pestifero, «mirabilmente» utilizzato dagli «heretici» per «pervertir le persone semplici». Da zelante difensore dell'ortodossia romana quale era, egli si era affrettato a censurare il volume, stilando una detagliata lista dei luoghi sospetti:

Mando qui una copia di alcune proposizioni censurate o avvertite nel libro della Monarchia di Giesù Christo di messer Giovanni Panthera Parentino, il qual libro io per esperienza ho trovato che se ne servono mirabilmente gli heretici, massimamente dove s'espone l'Apocalisse di san Giovanni, in pervertir le persone semplici, né par punto sicura la lettura di detto libro, come mi vien affermato da persone dotte et zelanti, con le quali ho conferito. Del che m'è parso bene di scriverne una parola a V. S. Ill.ma et Rev.ma rimettendo ogni cosa all'ottima dispositione et giudicio suo.²

Il volume incriminato era lo stesso che il notaio senese custodiva gelosamente tra i suoi pochi libri. L'inquisitore genovese, a differenza del suo collega senese, ne conosceva bene l'autore. Si trattava di Giovanni Antonio Pantera, vicario del vescovo di Parenzo Giovanni Campeggi e suo luogotenente generale quale Conte di Orsera, nonché, negli anni 1534-1555, canonico soprannumerario di Rovigno, Sanvincenti e Duecastelli.³ Di lui abbiamo scarsissime notizie biografiche.⁴ Sappiamo che, trovandosi il Campeggi fuori sede per gran parte del suo mandato, il Pantera esercitò di fatto le funzioni di vescovo e di governatore della Contea.⁵ Lo ricordiamo come l'autore di un «catasto di tutti i beni dell'episcopato di Parenzo», commissionatogli nel 1540 da un vescovo interessato quasi esclusivamente alla riscossione delle rendite.⁶ Ma nulla di più. L'oscuro profilo biografico contrasta nettamente con il sonoro successo editoriale del suo unico scritto, la *Monarchia del Nostro Signor Iesu Christo*, edita per la prima volta a Venezia nel 1545 e più volte ristampata nel corso del secolo, opera destinata a garantire al canonico parentino

¹ Si vedano sul tema i numerosi lavori di G. FRAGNITO, solo in parte confluiti nel suo *Proibito capire. Chiesa e volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

² Lettera da Genova, 3 settembre 1599, in ACDF, Indice, III/4, cc. 101r-v.

³ A partire dal 1542 (fino al 1778) i vescovi di Parenzo erano anche Conti di Orsera e come tali esercitavano anche la giurisdizione temporale nella contea senza essere soggetti ad alcuna autorità che non fosse il papa (cfr. E. MARIN, *Giovanni Antonio Pantera parentino del Cinquecento*, «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», xc, 1990, pp. 29-47, p. 40 nota 15). La carica di soprannumerario era solitamente attribuita in virtù delle precarie condizioni economiche del canonico costretto a risiedere in località di grave disagio materiale, quale Parenzo sembrava essere in quel tempo, oppure come aiuto economico e premio ai canonici che davano alle stampe opere meritevoli (*ibidem*, pp. 40-41): entrambe le condizioni dunque si attagliano al profilo del Pantera.

⁴ Non si conoscono né la data di nascita né quella di morte del Pantera.

⁵ Cfr. A. PROSPERI, *Campeggi, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, d'ora in avanti DBI, vol. 17, 1982, pp. 442-445: 442.

⁶ Sul catasto, pubblicato in «Atti e memorie della società istriana», vii, 1891, pp. 208-219, vedi anche E. MARIN, *Giovanni Antonio Pantera*, cit., p. 41.

una duratura fama, suggellata tra l'altro dal ritratto che a lui dedicò negli anni sessanta il pittore Giovan Battista Moroni.¹ Il successo dell'opera è testimoniato innanzitutto dalle nuove edizioni promosse a ridosso della prima stampa dallo stesso Gabriele Giolito de' Ferrari, nel 1548 e nel 1552², poco prima che il suo autore venisse inserito nell'indice veneziano (1554). Agli stessi anni dell'indice locale veneziano risale probabilmente un processo inquisitoriale a suo carico che risulta purtroppo perduto.³ Neppure la proibizione veneziana e il fascicolo processuale a suo carico arrestarono, ad ogni modo, la corsa editoriale del volume che già nel 1558 e poi ancora nel 1563 e a seguire nel 1564 e subito dopo nel 1565, fu nuovamente stampato dal medesimo editore, titolare di un privilegio di stampa risalente alla prima metà degli anni quaranta. La domanda del mercato editoriale fu tale che Francesco Lorenzini da Torino non esitò ad approfittare della (probabile) scadenza del privilegio giolitino per stampare anche lui un'edizione dell'opera nel 1564. E negli anni successivi il successo del testo non si fermò: vide nuovamente la luce sempre a Venezia nel 1566 (presso Nicolò Bevilacqua), nel 1573 (presso Comin da Trino di Monferrato), nel 1577 (presso Camillo Franceschini) e infine nel 1586 (presso Giovan Battista Bonfadio). Dodici edizioni in quaranta anni: una sicura testimonianza della fortuna di pubblico che la *Monarchia di Cristo* incontrò nella seconda metà del secolo. Ma quale era il segreto del successo di questo volume, di cosa parlavano quelle pagine tanto ricercate dal pubblico e soprattutto cosa contenevano di tanto pericoloso da allarmare a più riprese i custodi dell'ortodossia romana?

Le lodi a lui tributate già intorno alla metà del secolo da personaggi di dubbia ortodossia come il letterato Anton Francesco Doni, le cui opere finirono ripetutamente all'indice,⁴ e soprattutto come Giovan Battista Goineo, «heretico noto-

¹ Il dipinto, di incerta datazione, è conservato nella Galleria degli Uffizi. Cfr. A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, vol. IX, Milano, Hoepli, 1929, pp. IV e 253, il quale offre una possibile datazione tra il 1565 e il 1576. Sul Moroni cfr. M. GREGORI, *Giovan Battista Moroni*, Bergamo, Azienda Autonoma di Turismo, 1979, e *Giovan Battista Moroni. Lo sguardo sulla realtà, 1560-1579*, a cura di S. Facchinetti, Cinisello Balsamo, Milano, Silvana, 2004.

² L'opera di 'pulitura' di cui parla Pantera nella seconda edizione del 1548 (cfr. la dedica a Enrico II datata 15 aprile 1548, riprodotta nell'edizione del 1586 da noi consultata, cc. 2r-4v, cit. a c. 2v) non deve essere a mio parere legata ai sospetti suscitati dal volume all'indomani della pubblicazione (1545), e dunque alla volontà autocensoria dell'autore, bensì alla fretteolosità con cui aveva pubblicato quella prima edizione veneziana quando egli, duramente impegnato nella gestione della diocesi parentina, non aveva potuto seguire da vicino le operazioni di stampa (cfr. *Excusatione*, in PANTERA, *Monarchia di Christo*, Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1545).

³ A. DEL COL, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, «Critica storica», XVII, 1980, pp. 457-510, in partic. pp. 464-465, dove si precisa che il fascicolo a suo carico viene menzionato in un inventario risalente al 1556.

⁴ Nella *Libreria Doni* aveva scritto che «chi vuol vedere un'impresa grande e di gran memoria et d'ingegno legga la *Monarchia di Christo*» (cfr. A. F. DONI, *La libreria del Doni fiorentino divisa in tre trattati*, Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1551, p. 62). Per la messa all'indice con la clausola *donec expurgatur* dei suoi *opera omnia* nell'indice di Parma e nei due indici non promulgati dell'inizio degli anni novanta, cfr. *Index des livres interdits*, vol. X, p. 156, e IX, pp.

rio», condannato in contumacia dal Sant'Uffizio veneziano il 5 luglio 1550, se mai giunsero alle orecchie degli inquisitori veneziani, potrebbero essere all'origine dei sospetti emersi nei suoi confronti.¹ Le ragioni dell'interessamento inquisitoriale vanno, però, a mio parere rintracciate prevalentemente tra le pagine della sua opera. Si tratta di un voluminoso racconto di quasi 400 fogli recto verso, diviso in 6 libri per un totale di 181 capitoli, liberamente ispirato all'Apocalisse di Giovanni. Con una prosa densa e verbosa ma con stile discorsivo, Pantera vi narrava la lotta tra Dio e Lucifero a partire dalla «generatione del Figliuolo e Verbo Eterno» fino al definitivo trionfo della potenza divina, allorquando il «Monarca celeste» avrebbe precipitato Lucifero «nell'eterno incendio» garantendo la «resurrettione» di tutta la «generation humana». Un racconto biblico, a metà strada tra il trattato teologico e la narrazione spirituale, che si collocava nel fiorent filone delle opere profetico-gioachimite ispirate al libro di Giovanni.² La dedica a Francesco I, prontamente sostituita tre anni dopo nella nuova edizione del volume da una lettera dedicatoria al nuovo monarca francese Enrico II, testimoniava il netto orientamento filofrancese dell'opera, che il suo autore voleva servisse da stimolo ad un rafforzamento dell'alleanza tra il regno di Francia e il papato di Paolo III. Il cuore del racconto era la profezia di un millennio felice caratterizzato dalla fine delle guerre, dello spirito di dominio e dell'intolleranza religiosa. Pantera scriveva da cattolico ma la religione di cui parlava non era quella fondata «nelle cerimonie, nella legge e nell'altre buone opere di fuori», bensì una fede centrata nella giustificazione per i meriti di Cristo. Il carattere fortemente cristocentrico dell'opera, peraltro chiaramente evidente sin dal titolo, fu immediatamente colto dall'inquisitore di Genova. Il segreto del suo successo risiedeva proprio lì. Quell'inno alla centralità del beneficio di Cristo che Pantera riproponeva con insistenza tra le pagine del suo libro era il frutto di una religiosità maturata nella prima metà degli anni quaranta, anni fortemente segnati dallo strepitoso successo del *best-seller* della Riforma italiana, il *Beneficio di Cristo crocifisso*, edito anonimo a Venezia nel 1543 e poi nuovamente pubblicato, appena l'anno successivo alla stampa veneziana della *Monarchia di Christo*, nel 1546, di nuovo a Venezia.³ Furono i continui ri-

118 e 355. Giovan Battista Goineo aveva lodato il nome del Pantera nel v capitolo del suo *De situ Istriae* (G. B. GOINEO, *Medici enchiridion ad quotidianam medendi exercitationem ex Galeno excerptum... Eiusdem De situ Istriae...*, Venezia, 1560 [?], *ad indicem*), accostando il suo nome a quello dell'ex-vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio (cfr. anche MARIN, *Giovanni Antonio Pantera*, pp. 40 e 45-46). Sul Goineo cfr. S. CAVAZZA, *Goineo Giovan Battista*, in DBI, vol. 57, 1996, pp. 562-565.

¹ È possibile, persino probabile che il fascicolo inquisitoriale aperto contro di lui nella prima metà degli anni cinquanta (cfr. *supra*, nota 25) raccogliesse e approfondisse testimonianze a suo carico raccolte nel corso delle indagini contro il Goineo o contro lo stesso Pier Paolo Vergerio, amico intimo di quest'ultimo, processato pochi mesi prima.

² Cfr. A. PROSPERI, *Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di G. L. Potestà, Genova, Marietti, 1991, pp. 433-460: 452-453.

³ Sul *Beneficio di Cristo*, disponibile in edizione critica moderna (BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponnetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972) sia sufficiente rinviare alla vo-

chiami al 'beneficio di Cristo' a insospettire con ogni probabilità chi aveva aperto un fascicolo inquisitoriale a suo carico e chi, qualche anno dopo, fece in modo di inserire il testo del Pantera nei due indici non promulgati dell'inizio degli anni novanta (1590 e 1593), seppur con la clausola del *donec corrigatur*, e furono quegli stessi riferimenti ad attrarre l'attenzione dell'inquisitore genovese quando si mise a censurare i luoghi sospetti del volume. Quel messaggio, apprezzato, persino lodato, in molti ambienti curiali alla metà degli anni quaranta, appena pochi anni dopo, all'indomani del decreto tridentino sulla giustificazione (1547) e della doppia condanna pubblica del *Beneficio di Cristo* (1546 e 1549),¹ aveva iniziato ad esser tacciato di eresia, accostato nell'immaginario curiale e inquisitoriale alle più temibili manifestazioni dell'eterodossia d'oltralpe. Non era del resto casuale che in quegli stessi indici (sistino e sisto-clementino) comparisse una proibizione del 'Beneficio di Cristo' declinata, per l'occasione, al plurale: «Trattati del benefitio di Cristo», si leggeva infatti alla lettera T del lungo elenco censorio, come a indicare che si trattava ormai di un vero e proprio genere letterario e non più di un unico trattato.²

Ecco dunque scorrere sulla carta color avorio dell'inquisitore di Genova una serie di proposizioni, fedelmente tratte dalle pagine di Pantera, inneggianti appunto al sacrificio compiuto da Cristo per salvare l'intera umanità. Annotava diligentemente il censore, segnando accanto alla frase il numero di pagina nella quale aveva trovato l'affermazione sospetta:

foglio 347: I figliuoli di Dio si laveranno da peccati, sempre che udiranno le parole dell'evangelio che il sangue del figliuol di Dio è stato sparso per la remissione de loro peccati et questo con tutto'l cuore fermamente crederanno.³

Quell'inno al beneficio di Cristo portava con sé una netta svalutazione delle opere dell'uomo peccatore:

ce bibliografica di J. Tedeschi contenuta in *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: a Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1997)*, compiled by J. Tedeschi in association with J. M. Lattis, with an historiographical introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000, pp. 923-931, cui mi permetto di aggiungere il mio recente contributo, successivo alla pubblicazione di quella monumentale bibliografia: *Il Beneficio di Cristo e l'Inquisizione romana: un caso di censure tardive*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2002, pp. 151-173.

¹ Cfr. M. FIRPO, *Il Beneficio di Christo e il concilio di Trento (1542-1546)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», xxxi, 1995, pp. 45-72.

² Cfr. *Index des livres interdits*, vol. ix, pp. 396 e 911.

³ *Censura sopra il libro intitolato Monarchia del nostro Signore Giesù Christo di messer Giovanni Antonio Panthera Parentino*, ACDF, Index, Protocolli N, cc. 385r-v (d'ora in avanti citato come *Censura*). Le successive citazioni sono tratte da questo documento. Difficile stabilire quale fosse l'edizione utilizzata dall'inquisitore di Genova. L'edizione da noi consultata (Venezia, presso Giovan Battista Bonfadio, 1586), e dalla quale sono tratte le citazioni che seguono, coincide spesso, ma non sempre, con quella confutata dal censore. In questo caso specifico, essa riporta il brano corrispondente esattamente alla p. 347 come indicato nella censura dell'inquisitore di Genova.

foglio 386: Voi per vostra natura altro che frutti di mare non potete fare essendo nel primo huomo radice del peccato guasti et infetti, sì che non potete conoscere Dio né amarlo né per conseguente fare alcuna opera a laude e gloria sua,¹

segnò poco sotto l'inquisitore genovese. Era il sacrificio di Cristo che aveva lavato i peccati dell'uomo, e le opere umane non erano altro che il frutto della fede riposta in quel mistero:

foglio 349: I peccati non si lavano se non con l'inviolata fede di Giesù Christo Dio humanato, delle operationi buone fonte e radice. I fedeli sono mondi per la fede nel core ancorché quanto alla carne siano fragili.²

Il messaggio dottrinale del Pantera si andava così componendo sotto i suoi occhi come un teorema ineluttabile. Senza l'aiuto di Dio e senza il sacrificio di Cristo l'uomo era destinato a rimanere «guasto et infetto» e solo «nella fede che Christo è andato al Padre consiste la vera giustitia». ³ Il sospetto di eterodossia, facile da leggere in controluce attraverso l'elenco delle proposizioni da lui elencate, diventava presto una certezza per l'inquisitore di Genova, laddove questi incontrava riferimenti al sacramento eucaristico narrato in termini ambigualmente riformati («foglio 354: E spesse volte farete il mio corpo nel sacramento mangiando a memoria e rimembranza della passione e morte») oppure affermazioni dallo stesso sapore protestante sulla carità cristiana come «lume» della fede («foglio 356: La carità è il lume che fa vedere la vostra fede»).⁴

Lasciandosi spesso guidare dalle brevi annotazioni riassuntive appositamente inserite dall'autore al margine della pagina per meglio accompagnare il lettore attraverso il testo, l'inquisitore di Genova disvelava gradualmente il carattere antiromano di molte affermazioni del Pantera. Al «foglio 348» in corrispondenza di quell'annotazione marginale che egli prontamente annotava sul proprio foglio («la fede discerne il buono christiano dal tristo»), trovava uno violento attacco alla vuota cerimonialità dei riti cattolici:

Così etiandio sono quelli che falsamente Christiani si chiamano. Hanno il battesimo, convengono con gli altri alla Chiesa, odono le predicationi, ascoltano le messe, sono presenti ai divini ufficii, si confessano, ricevono il corpo del Signore, né in alcuna cosa di fuori sono differenti dagli altri. Ma nel core manca la divina fede, et la verde speranza con l'ardente carità, nel cuore la cloaca d'ogni sceleratezza, come per l'operationi buone fonte, e radice. Che se uno di fuori fosse più carico di buone opere, che la soma sopra d'un elefante, se dalla fede in Christo purificante il core non veniranno, sporche et lorde come il panno mestruato [...] saranno nel cospetto di Dio, il quale alcuna cosa non approva come degna del cielo, se dall'intemerata fede nel figliuolo suo con calda et infiammata carità non proviene.⁵

¹ *Censura*.

² *Censura*.

³ «foglio 412»; *Censura*; cfr. il brano corrispondente nell'edizione 1586: «Nella fede, ch'io vado al padre, consiste la vera giustitia piacevole a lui, che'l consolatore insegnerà a fedeli» (pp. 411-412).

⁴ *Censura*.

⁵ PANTERA, *Monarchia di Christo*, cit., pp. 348-349.

Nelle pagine del vicario parentino, sottolineava implicitamente l'inquisitore, la Chiesa 'terrena' era costante oggetto di insinuazioni. A «foglio 438», Pantera scriveva che «il Regno de i Re mondani è regno simulato»,¹ descrivendo Roma come un centro di potere aduso a utilizzare «armi materiali» che «non convengono» agli uomini di Chiesa («foglio 434: Alla Chiesa non conviene oprar armi materiali»).² L'uso della forza e della simulazione su cui Pantera vedeva basarsi il potere romano veniva a contrapporsi nelle sue pagine a quel futuro Regno di Cristo, segnato dalle virtù dell'amore e della tolleranza, destinato a trionfare dopo il passaggio e la sconfitta dell'Anticristo:

Le sette de falsi christiani, che per istromento de la bicorne bestia Antichristo haranno la santa chiesa in assaissime parti divisa, saranno tutte distrutte perché ogni pianta che non ha piantato il padre celeste col verbo suo benedetto, sarà eradicata. Percioché in ogni luogo col fervore dello spirito santo senza manifesta impugnatione de nemici, senza sapienza carnale, senza pompa, honore et avaritia, ma pacificamente con la sapienza celeste, con humiltà et carità grande, si annontierà il puro, santo, felice, divino evangelio di Giesù Christo, de fedeli maestro et somma dolcezza.³

In quelle pagine l'afflato millenarista del vicario parentino assumeva così i toni di una violenta requisitoria contro i duri metodi inquisitoriali utilizzati dai tutori dell'ortodossia romana, gli stessi metodi che ora venivano utilizzati contro la sua *Monarchia*, e di un provocatorio invito ad usare al loro posto gli strumenti della dolcezza e della persuasione. Andando avanti nella lettura, l'inquisitore di Genova incontrava – e non poteva fare a meno di segnalarlo – pagine come quelle in cui l'autore attribuiva a Cristo l'insegnamento a non amare nessun altro all'infuori di lui. Frasi come quella secondo cui «Christo insegnò che non si deve amare né padre né madre né alcuno per amicitia e parentela [congiunto, se non lui]»⁴, minavano alla radice la lenta e difficile opera post-tridentina di costruzione del matrimonio come architrave della famiglia cattolica: andavano eliminate. Altrove il vicario del Campeggi sembrava rintracciare errori macroscopici nell'interpretazione dell'Apocalisse di Giovanni;⁵ e così via, fino a riempire di annotazioni due dense facciate di foglio.

¹ *Censura*.

² *Censura*; cfr. anche PANTERA, *Monarchia di Christo*, cit., p. 434, per il passo segnato in corrispondenza dell'annotazione marginale: «L'arme materiale non si richiede nel Regno di Christo».

³ PANTERA, *Monarchia di Christo*, p. 534. Il forte accento antiromano del passo non era sfuggito all'inquisitore censore che segnava sul suo foglio: «foglio 534: Senza pompa honore e avaritia sarà predicato il vangelo» (*Censura*). Sulla figura dell'Anticristo, soprattutto in relazione al vangelo di Giovanni, cfr. R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999, pp. 95-124.

⁴ «foglio 322» (*Censura*). L'annotazione era riferita al capitolo XIII del libro IV in cui Pantera aveva scritto: «[...] tutta in lui per fede riporla [l'anima], non amando né padre, né madre, né alcuno per amicitia o parentela congiunto, se non lui» (PANTERA, *Monarchia di Christo*, cit., p. 322).

⁵ «f. 538: Distrutto Antichristo resusciterò un'altra volta» (*Censura*), dove probabilmente, con un non lieve errore di comprensione, il censore aveva creduto di leggere l'affermazione di

Quelle scrupolose censure indirizzate a Roma non ebbero apparentemente alcun seguito: i verbali della Congregazione dell'Indice non recano traccia della segnalazione dell'inquisitore genovese.¹ Ciò non vuol dire però che nelle segrete stanze dell'Indice e dell'Inquisizione si parteggiasse per la bontà dottrinale dell'opera o si auspicasse la sua diffusione. Tutt'altro. L'opera, esplicitamente menzionata nei due precedenti indici non promulgati di inizio anni '90, non figurava nell'indice del 1596, ma l'*Observatio ad quartam regulam*, con la quale il Sant'Uffizio aveva ad un tempo inasprito ed esteso la normativa della quarta regola dell'Indice tridentino riprodotta nel Clementino, era sufficientemente generica ed inclusiva da prevedere un numero amplissimo di proibizioni, *Monarchia di Christo* compresa.² Nella foga della battaglia contro il volgare che impegnò le migliori forze di Roma al cader del secolo non c'era più spazio per minuziose analisi dell'opera tese ad evidenziare gli errori dottrinali e le cose «poco riguardevoli» in essa contenute. Non c'era più tempo per sottili operazioni di espurgazione dei testi. Una censura «omnino», basata sulla sola circostanza che quelle pagine trattavano in lingua volgare materia biblica sotto forma di narrazione storica, era quanto bastava per fermare la circolazione di quel volume di successo. Troppo alto era il rischio che la lettura diretta di brani tratti dalle sacre Scritture stimolasse originali e fantasiose deduzioni in materia di religione, persino più pericolose delle pur insidiose illazioni del notaio senese Broschi. Pochi mesi dopo la segnalazione dell'inquisitore di Genova, il 24 dicembre 1600, fu l'inquisitore di Asti, Giovanni Battista Porcelli, a scrivere al cardinal Giulio Antonio Santoro, giustificando il sequestro dell'opera del vicario parentino proprio con l'applicazione dell'*Observatio* alla quarta regola dell'indice clementino del 1596 che, come ricordava al suo autorevole interlocutore, prevedeva la proibizione di tutte le versioni della Bibbia in lingua volgare, nonché di tutte le versificazioni bibliche e i compendi storici tratti dalle sacre Scritture:

In vigor della osservatione circa la quarta Regola dell'Indice, per cui sono proibite non solo le Bibie volgari, ma li Compendii ancora historici, ho trattenuto appresso di me la *Monarchia di Christo*, composta da Giovanni Antonio Panthera, parendomi non sia altro che mettere diverse parti della Scrittura in volgare, et trattarne historicamente: ho però tenuto nota de patroni, acciò in ogni caso che havessi errato li possi restituire.³

una seconda resurrezione di Cristo, laddove invece Pantera nelle sue pagine aveva attribuito all'Anticristo e non a Cristo l'atto della seconda risurrezione (PANTERA, *Monarchia di Christo*, p. 538). Vedi anche il passo in cui Pantera sembrava paragonare i beati a Cristo: «foglio 542: Nella cui gloria saranno i beati come il sole Giesù Christo splendenti, et il monarca celeste sarà come la luce di 7 giorni» (*Censura*; cfr. anche PANTERA, *Monarchia di Christo*, cit., p. 542).

¹ Cfr. ACDF, Index, Diarii, vol. I.

² Sull'*Observatio* che, diversamente da quanto stabilito dalla quarta regola tridentina, statuiva che ordinari e inquisitori locali non avrebbero potuto autorizzare la lettura del testo sacro e che il divieto doveva considerarsi esteso anche ai compendi storici e a opere che contenesero anche solo piccole parti del Nuovo o del Vecchio testamento, cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 181-183, e EADEM, *Proibito capire*, cit., pp. 56-64.

³ Lettera in *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis in quo quaecumque ad id muneris obeundum*

In quel clima da caccia alle streghe che segnò i primi anni di applicazione dell'indice clementino bastava che un'opera in volgare contenesse un frammento biblico, addirittura una citazione tratta dal Vecchio o dal Nuovo Testamento per insospettire gli scrupolosi esecutori delle volontà romane. E non tutti, anzi quasi nessuno, mostrò la cautela dell'inquisitore di Asti che si era dichiarato pronto a restituire il testo ai legittimi proprietari nel caso fosse risultato che aveva sbagliato a proibirla, o la circospezione del vescovo di Novara Carlo Bascapè che poco tempo prima aveva scritto a Roma perché lo aiutassero a sciogliere i suoi dubbi a proposito della proibizione dell'opera¹: le migliaia di liste di libri sequestrati giunte a Roma da tutta la penisola, in quegli anni a cavallo tra i due secoli, testimoniano che la *Monarchia di Christo* di Giovanni Antonio Pantera fu tra i libri maggiormente intercettati.² Del Pantera e delle sue profezie millenariste, ma soprattutto del suo racconto biblico in volgare – così come di tante altre opere devozionali e spirituali che per decenni avevano alimentato la religiosità dei fedeli e mediato il loro rapporto con il testo sacro – non doveva più rimanere traccia.

spectare visa sunt, videlicet Librorum Prohibitorum Indices, Astae, apud Virgilium de Zangrandiis, 1610 [ma 1612], p. 172; G. FRAGNITO, *Proibito capire*, cit., p. 207 nota 42, e EADEM, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 299. Sulla scrupolosità e la precisione dell'inquisitore di Asti mi permetto di rinviare anche a G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 152-153 e *ad indicem*.

¹ Carlo Bascapè, vescovo di Novara, al card. Marcantonio Colonna, Novara 25 febbraio 1597 (ACDF, Index, III/3, cc. 211r-212r). In almeno un caso i dubbi inviati dalle sedi locali a Roma riguardavano un'altra *Monarchia di Cristo*, quella di Agostino Ferentilli, storico e poligrafo ternano vissuto nella seconda metà del '500. Si tratta del *Discorso universale nel quale discorrendosi per le sei età e le quattro monarchie si raccontano tutte l'histoire et l'origine di tutti gl'Imperii, Regni et Nationi...*, Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1570, dove la *Creation del Mondo* posta in appendice altro non era che la traduzione in volgare italiano del *De opificio mundi* di Filone d'Alessandria detto l'Ebreo, dotto filosofo esponente della comunità ebraica di Alessandria nei primi decenni dopo Cristo. L'opera di Ferentilli era stata condannata nell'Indice di Parma del 1580 e negli Indici del 1590 e 1593 sotto la dizione 'Monarchia del mondo' (e non dunque come 'Monarchia di Cristo' come viene impropriamente chiamata nelle carte inquisitoriali); cfr. *Index des livres interdits*, vol. IX, p. 85. Per i dubbi del vescovo di Lucca intorno alla proibizione dell'opera, discussi nella congregazione dell'Indice del 7 settembre 1596, cfr. ACDF, Index, II/15, c. 83r; per la risposta affermativa rilasciata dai cardinali romani, cfr. *ibidem*, cc. 76r e 105r.

² Cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 299 nota 78.

IL «NOSTRO ALLIEVO» FRANCESCO PUCCI. NUOVE RICERCHE E TESTIMONIANZE

PAOLO CARTA

Alla cara memoria
di Antonio Rotondò

SUMMARY

This article focuses on the relationship between the Florentine reformer Francesco Pucci, the exile Jacopo Corbinelli and the bibliophile Gian Vincenzo Pinelli. By examining the few pieces of information regarding Pucci's sojourns in England contained in their correspondence, the author attempts to understand whether their relationship and the network they founded in Europe may to some extent be associated with the anonymous treatise entitled *Forma d'una repubblica catolica*, written in London in 1581.

GLI studi sul fuoruscitismo italiano nel '500 hanno offerto un quadro particolarmente complesso e suggestivo della formazione del pensiero europeo nella prima età moderna. Essi hanno posto fine all'idea di una storia del pensiero tutta manualistica, composta da una sequenza ordinata di concetti, che parrebbe esser stata costruita a tavolino e negli scrittoi privati; scarnificata dunque della sua concreta esperienza di vita.¹ L'intreccio di motivi religiosi e politici nella vita di quanti in quegli anni abbandonarono la penisola è di straordinario interesse, particolarmente se posto in relazione con l'atteggiamento dei loro corrispondenti rimasti in patria.

Tenterò di presentare unicamente alcune impressioni, corredate da molti interrogativi che ancora attendono una risposta, sul secondo soggiorno inglese di Francesco Pucci, anticipando anche alcune linee di una ricerca tuttora in corso sulla storia del manoscritto della *Forma d'una repubblica catholica*, a lui attribuito.²

paolo.carta@unitn.it

Una precedente redazione del saggio è stata presentata al convegno di Lille, 23-24 maggio 2008 (Université «Charles De Gaulle»), dedicato a *Les exilés italiens à la Renaissance: culture d'opposition et théorie politique*. La versione che qui si presenta è stata interamente rielaborata a New York, durante un semestre trascorso alla Columbia University grazie a una fellowship dell'Italian Academy for Advanced Studies (spring 2011).

¹ Sulla questione si rinvia innanzitutto agli studi di Paolo Simoncelli, tra i quali si segnala il più recente volume *Fuoruscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554, I (1530-37)*, Milano, Franco Angeli, 2006.

² Di recente alcune ipotesi suggestive e ancora da indagare sono state presentate da L. PERINI, *La Forma d'una repubblica catholica di Francesco Pucci*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 2011, 2, pp. 513-530.

Gli studi più recenti, che hanno proficuamente contribuito a rinnovare il ritratto di Pucci e a delineare con più chiarezza l'evoluzione del suo pensiero, si presentano, infatti, come l'occasione per discutere su alcuni aspetti dell'esperienza del riformatore fiorentino e in particolare sulla circolazione della sua opera.¹

Di quel secondo soggiorno inglese, che va dal 1579 ai primi mesi del 1582, desano un certo interesse i rapporti che Francesco Pucci intrattenne con l'esule repubblicano Jacopo Corbinelli, residente alla corte di Francia, e il celebre bibliofilo ed erudito Gian Vincenzo Pinelli (tutti nomi ben noti agli studiosi del Bruno, grazie innanzitutto agli studi di Frances Amelia Yates).² Questa rete di relazioni, sulla quale si inizia ora ad indagare, rende più complessa e articolata la vicenda biografica e intellettuale di Francesco Pucci e contribuisce a mettere in discussione alcuni stereotipi.

La solitudine, l'isolamento intellettuale e la costante ricerca di un uditorio cui esporre le proprie tesi, sono alcuni dei lati romantici che contraddistinguono l'immagine del riformatore fiorentino Francesco Pucci. Così anche secondo Élie Barnavi e Miriam Eliav Feldon, autori di una biografia a lui dedicata, che hanno pensato di sottolineare come la vicenda di un «*homme seul, sans maître ni disciples, sans Eglise et sans protecteurs*» nel XVI secolo, sia oggi difficile da comprendere, «*façonnés comme nous sommes par deux siècles d'individualisme*». Pur non intendendo fare di Pucci l'«*homme révolté*» di Camus, i due studiosi ammettono che egli visse rifuggendo qualsiasi comunità in un universo in cui «la communau-

¹ Mi riferisco innanzitutto ai lavori di M. BIAGIONI, *Universalismo e tolleranza nel pensiero di Francesco Pucci*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulou, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, I, Firenze, Olschki, 2001, pp. 331-360; IDEM, *La ragione dell'immortalità: la disputa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini «de statu primi hominis ante lapsus»*, in *Faustus Socinus and his Heritage*, ed. by L. Szczucki, Kraków, Polish Academy of Arts and Sciences, 2005, pp. 53-89; IDEM, *L'uomo come «un dio terrestre»: il problema dell'immortalità di Adamo da Francesco Pucci a John Locke*, pp. 1-14 (<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>) e alle edizioni critiche delle opere FRANCESCO PUCCI, *De praedestinatione*, Firenze, Olschki, 2000; e ancora FAUSTO SOZZINI, FRANCESCO PUCCI, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, a c. di M. Biagioni, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2010; M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, Torino, Claudiana, 2011. La biografia di Pucci è stata aggiornata con nuovi importanti tasselli dai lavori di G. CARAVALE, *Da Firenze a Parigi. L'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrasts*, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Rome, École Française de Rome, 2007, pp. 263-280; IDEM, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2011 e IDEM, *Autobiografia di un visionario. John Dee e Edward Kelley nel racconto di Francesco Pucci*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 2011, 2, pp. 473-490.

² Per una bibliografia corbinelliana, aggiornata alla fine del 2008, si rinvia a quella allestita in preparazione del convegno *Un fuoruscito fiorentino alla corte di Francia: Jacopo Corbinelli*, organizzato dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento e dal Gruppo di Studio sul Cinquecento Francese, che si è svolto a Firenze presso la sede dell'INSR, 17-18 dicembre 2008. Tra le notizie degne di nota emerse dal convegno va segnalata la recente ripresa del benemerito lavoro di edizione, così arduo ed insidioso, dell'epistolario Corbinelli-Pinelli, ad opera di Maria Grazia Bianchi e Marisa Gazzotti.

té est tout et l'individu pas grand-chose». ¹ Questi rilievi dal forte impatto emotivo, sia pur espressi a proposito di un momento particolare, quale fu appunto il secondo soggiorno inglese, rischiano tuttavia di acuire solo alcuni tratti dell'esperienza del Fiorentino, giungendo in certo senso a deformarla. Essi riprendono alcune idee, che Luigi Firpo elaborò in un preciso stadio delle sue ricerche pucciane, quando cioè era impegnato nel lavoro di attribuzione della *Forma*, prima dunque che la scoperta dell'esemplare della *Informatione della religione christiana* aprisse a lui e agli studiosi nuovi spiragli sulla rete di relazioni entro la quale Pucci si muoveva anche negli anni del suo secondo soggiorno inglese. Allora la *Forma* gli pareva esprimere la «ribellione di un isolato, ricco d'iniziativa non meno che di fantasia, alla rigidità dogmatica e disciplinare delle Chiese dei rifugiati in Inghilterra». ² Ormai sappiamo che egli non fu né solo, né isolato, anche durante quel periodo.

Allevato «santamente» in un ambiente piagnone, ³ alle letture di Savonarola, Francesco Pucci espose il suo pensiero religioso in un corpo di scritti che culminò nel *De Christi Servatoris efficacitate*, stampato nel 1592, da cui dipese la sua condanna a morte come eretico relapso nel 1597. ⁴ Accanto all'idea di una salvezza garantita a tutti coloro che con atti reiterati non avessero rifiutato Cristo, stava anche l'aspirazione per la riforma della Chiesa da attuarsi ricercando i fondamenti essenziali della fede cristiana e mediante la convocazione di un nuovo concilio, che avrebbe condotto alla ricomposizione pacifica della *religio*. Prima la Francia, Lione e Parigi, poi l'Inghilterra, dove, già nel dicembre 1572, il suo nome figura tra i membri della Chiesa italiana di Londra, furono i luoghi nei quali cercò rifugio e opportunità per coltivare gli studi, facendo affidamento, finché possibile, sulle proprie disponibilità economiche. Nel 1574, l'Università di Oxford gli conferiva il grado accademico di *magister artium*. ⁵ Antonio Rotondò ha studiato con straordinaria efficacia le traversie del primo soggiorno inglese di Francesco Pucci, i suoi legami con il sivigliano Antonio del Corro e i tentativi di rendere pubbliche le sue idee in materia di fede, che gli valsero l'espulsione dall'Università. ⁶ Tra il gennaio e il maggio 1575, Pucci entrò in conflitto con il Concistoro della Chiesa francese di Londra, per un motivo, com'è stato osservato, solo apparentemente disciplinare

¹ E. BARNAVI, M. ELIAV FELDON, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Paris, Hachette, 1988, pp. 110-111. Sul volume si vedano le acute osservazioni di M. BIAGIONI, *Prospettive di ricerca su Francesco Pucci*, «Rivista Storica Italiana», CVII, 1995, pp. 133-152.

² L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, Torino, Bona, 1957, p. 6.

³ Si veda ora la ricca ricostruzione storica di quell'ambiente in G. CARAVALLE, *Il profeta disarmato*, cit., pp. 37-67.

⁴ Sulle vicende della cattura e della condanna legata alla divulgazione del *De Christi Servatoris efficacitate* e sulla sua 'autobiografia' per Clemente VIII si rinvia a P. CARTA, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento*, Padova, CEDAM, 1999, in particolare pp. 53-99.

⁵ L. FIRPO, *Francesco Pucci in Inghilterra*, «Revue Internationale de Philosophie», v, fasc. 2, n. 16, 1951, pp. 158-173, ora in IDEM, *Scritti sulla Riforma in Italia*, cit., pp. 53-65: 54.

⁶ A. ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci*, in IDEM, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, II, cit., pp. 577-615.

(la piena libertà di interpretare i testi da parte di ogni fedele), che Pucci allargò a problemi sostanziali. Dinanzi ai ripetuti tentativi di esporre pubblicamente le proprie tesi «de fide; de coena Domini; de peccato originis; de peccato in Spiritum Sanctum», fu costretto ad abbandonare l'Inghilterra e a riprendere le peregrinazioni.¹ Lo ritroviamo dunque a Basilea impegnato a disputare con Fausto Sozzini nella casa dell'esule romano Francesco Betti, sui fondamenti primi di tutte le religioni.² Negli anni successivi non mancarono ulteriori motivi di dissidio tra Pucci e le istituzioni accademiche, che lo spinsero a cercare riparo nelle Fiandre e quindi ancora in Inghilterra, dove fece la sua comparsa fin dal febbraio del 1579. Le notizie sugli anni in cui matura il suo secondo soggiorno sono state per lungo tempo scarsissime e ancora non del tutto chiare restano le cause che lo spinsero a considerare la possibilità di far ritorno in Inghilterra dopo la prima burrascosa esperienza. Poco prima della sua partenza, nel 1578, si sa che Pucci fu al centro di una rete di fuorusciti fiorentini in Francia, tra cui figurava in primo luogo il Corbinelli, che lo coinvolse in un progetto di diffusione dell'*Apologia* di Lorenzino de' Medici.³ Si trattava di un contesto nel quale la recrudescenza delle persecuzioni degli esuli antimedicei in Francia trovò la risoluta opposizione di Caterina de' Medici, che ribadì alla diplomazia fiorentina la volontà del sovrano di non tollerare più omicidi, essendo la Francia «un regno libero e che ognuno ci può stare».⁴

Tra le diverse testimonianze degli stretti legami intercorsi tra Jacopo Corbinelli, Gian Vincenzo Pinelli e Francesco Pucci, vi è innanzitutto una missiva del primo indirizzata all'amico a Padova il 5 maggio 1575, nella quale, riferendosi probabilmente alle sconcertanti condizioni in cui Pucci si era ritrovato dopo le prime dispute londinesi, si dichiarava dispiaciuto «del povero Pucci, che è nostro allievo».⁵ Che cosa potesse significare questa espressione «nostro allievo» riferita a Pucci, ed esposta evidentemente a persona che poteva comprendere, resta ancora da chiarire. Ma è certo che Corbinelli non mancava di informare il suo amico a Padova di quanto capitava al Pucci, nelle sue peregrinazioni in Europa. In un'altra missiva, più tarda, Pucci e il suo compagno di avventure nel suo secondo soggiorno a Londra, Francesco Maria Gondi, si raccomandavano personalmente per il tramite di Corbinelli al Pinelli.⁶

Alla fine del 1579 a Londra, Pucci dava alle stampe l'*Informatione della religione christiana, fondata sulla divina ragione, secondo che la natura e la scrittura ne insegna*,

¹ F. PUCCI, *Lettere, documenti e testimonianze*, I, cit., pp. 15-17.

² Ivi, II, p. 147 e p. 174 e A. ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci*, cit., p. 579.

³ D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le Lettere, 1999, p. XIII. Sulla vicenda si rinvia ora a G. CARVALE, *Da Firenze a Parigi. L'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, cit. e IDEM, *Il profeta disarmato*, cit., pp. 81-88.

⁴ P. CARTA, *I fuorusciti italiani e l'antimachiavellismo francese del '500*, «Il pensiero politico», XXXVI, 2003, pp. 213-238, ora con modifiche in IDEM, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Padova, CEDAM, 2008, pp. 159-187.

⁵ Milano, Biblioteca Ambrosiana, B 9 inf., c. 18or.

⁶ Milano, Biblioteca Ambrosiana, T 167 sup., cc. 62r-v.

dedicata ai «lettori vaghi del vero». ¹ Si tratta di un volume chiave nella bibliografia di Pucci, che segna uno spartiacque anche nella sua esperienza biografica. «Gli anni della ricerca erano terminati», ha scritto Luigi Firpo a questo proposito, «e l'esule, certo ormai di aver trovato il vero, era pronto ad affrontare qualunque avversità per annunciarlo a tutte le comunità cristiane». ²

L'opera si apre con l'appello rivolto ai «peregrini ingegni [...] sì della nostra come delle altre nationi» affinché, accordandosi insieme e trascurando i «pericoli temporali» così come gli interessi particolari, possano avviare una «esamina et riforma di religione et di chiesa, come ella dee essere». ³ La semplificazione del messaggio delle Scritture è presentata in accordo alla «miglior filosofia di tutte le nationi del mondo, che non è possibile contraddirle, se non con grandissimo rimordimento di coscienza». ⁴ Si rivolge dunque a coloro che si mostrano sinceramente cristiani, perché illuminati da un lume naturale, quanti «bramano d'udire una harmonia di verità». «A buono intenditore poche parole», dichiara in apertura al suo scritto, poiché «quei che hanno la loro affettione al creatore», non hanno bisogno di «lunghe dicerie per essere esortati a ben fare». ⁵ Infatti, essendo «buoni arbori, non possono produrre se non buoni frutti», e Dio non mancherà di accompagnare e favorire quel «santo drappello nel decidere le cose particolari». ⁶ L'opera, com'è stato scritto, lascia intravedere «un progetto dai risvolti concreti, concepito da un uomo che sapeva di poter contare su amici e persone fidate»: «Le vie percorse dalle copie del volume per raggiungere località disseminate in Europa» mostrano il profilo, «se non di una vera e propria organizzazione, almeno di gruppi capaci di diffondere e sostenere le idee». ⁷

Molte delle notizie circa la circolazione del volume, le conosciamo poiché fu proprio questo libro ad attirare le attenzioni della rete dei nunzi apostolici su Francesco Pucci. ⁸ Le prime copie furono inviate a Parigi a Jacopo Corbinelli, e anche su quest'ultimo, mai prima di allora associato dalla gerarchia ecclesiastica a frequentazioni «ereticali», si concentrarono i primi sospetti. Il carteggio della nunziatura di Francia, già peraltro notato da Gino Benzoni, che ne accennava nel profilo biografico del Corbinelli, rivela nel dettaglio quale fu l'atteggiamento

¹ Ora si rinvia per tutto ciò al nuovo lavoro di M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informazione della religione cristiana*, cit., pp. 69-74.

² L. FIRPO, *Nuove ricerche su Francesco Pucci*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 1053-1074, ora in IDEM, *Scritti sulla Riforma in Italia*, cit., pp. 207-232: 227.

³ FRANCESCO PUCCI, *Informazione della religione cristiana*, in M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informazione della religione cristiana*, cit., p. 90.

⁴ Ivi, p. 89.

⁵ Ivi, p. 90.

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p. 41.

⁸ Sulla vicenda già affacciata in qualche modo da Luigi Firpo e da G. BENZONI, *Corbinelli Jacopo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxviii, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 750-760, si veda ora G. CARVALE, *Da Firenze a Parigi. L'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, cit., pp. 274-275. Su questi aspetti in relazione all'impegno dei nunzi nel controllo della circolazione dei volumi a stampa rinvio a P. CARTA, *Nunziature ed eresie nel Cinquecento*, cit., pp. 101-140 e IDEM, *Nunziature apostoliche e censure ecclesiastiche alla fine del XVI secolo, in Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Atti della VI Giornata Luigi Firpo, Torino, 5 marzo, 1999, a c. di C. Stanco, Firenze, Olschki, 2001, pp. 155-169.

della diplomazia pontificia verso i due esuli. Di recente questa corrispondenza è stata ampiamente commentata e si è arricchita di nuovi tasselli, offrendo un saggio del modo in cui la rete di nunziature apostoliche agiva al fine di controllare i fuorusciti italiani e particolarmente coloro che soggiornavano in esilio per causa di religione.¹ Nel febbraio 1580, il nunzio in Francia Anselmo Dandino avvisava Tolomeo Galli, segretario di Stato di Gregorio XIII, dell'invio del libro di Pucci dall'Inghilterra, specificando tre giorni dopo di aver intercettato un pacco diretto da questi a Jacopo Corbinelli, «huomo che fa professione di lettere et si trattiene qui con qualche provisione del re, et mio conoscente et molto amico di mons. di Nazaret et di monsignor Gemmario, né io l'ho conosciuto già mai fin qui, come credo che né anch'essi, per huomo che non sia catolico».² Dalla lettera seguente del 29 febbraio 1580, si sa che il Dandino si premurò di inviare a Roma copia di tutte le lettere di Pucci, che era riuscito a intercettare. A preoccupare il nunzio era anche il legame di Pucci con i più autorevoli esponenti politici inglesi, fra i quali innanzitutto Thomas Bodley, sul quale aveva preso informazioni: «a che m'occorre solamente dirle che quel Tommaso Bodleo trovo essere un ministro ordinario dell'ambasciatore inglese». Ma doveva comunque ammettere che ormai 300 copie dell'*Informatione della religione christiana* erano state inviate a Lione. Altrettante ne erano state spedite a Padova, la città di Pinelli, all'indirizzo di «un scolaro inglese heretico figliuolo d'un vescovo di Ille» (che Firpo identificava in un figlio del vescovo di Ely, il celebre Richard Cox).³ Il segretario di Stato si affrettava così a scrivere al vescovo di Padova, Federico Cornaro, su richiesta del pontefice, affinché recuperasse tutte le copie del volume incriminato.⁴

Intanto in Francia il nunzio richiedeva di ricercare tutte le copie del volume di Pucci presenti nelle librerie di Lione, affinché fossero bruciate, così come già era stato fatto a Parigi. Nel marzo dunque l'attività del nunzio è in parte dedicata al controllo della circolazione dell'*Informatione della religione christiana*. Da Roma giungeva in aprile l'autorizzazione espressa di leggere e far copia di tutta la corrispondenza di Francesco Pucci e «dei suoi complici, al cui riguardo» si sarebbero «prese le decisioni del caso». Del maggio sono i dispacci che danno la notizia di lettere di Jacopo Corbinelli: «Il papa», scrive il nunzio, «potrà interrogare costui che deve ben conoscere» ciò che il Pucci sta mettendo in atto.

L'altro personaggio che varrebbe la pena di seguire per capire i movimenti di Pucci è Francesco Maria Gondi, il quale, dopo aver soggiornato insieme al Fiorentino in Inghilterra, si pensava fosse diretto a Roma, presso uno zio.⁵ Dell'amico di Pucci possiamo comunque dire che fu uomo vicino al Walsingham, e che cer-

¹ Ora ampi stralci di questo carteggio, commentati e presentati in un quadro storico più articolato, si leggono in G. CARVALE, *Da Firenze a Parigi. L'eretico Francesco Pucci nella Francia delle prime guerre di religione*, cit., pp. 275-276 e in M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione christiana*, cit..

² *Correspondance du nonce en France: Anselmo Dandino (1578-1581)*, éd. par I. Cloulas, Rome-Paris, Presses de l'Université Grégorienne, p. 609.

³ *Correspondance du nonce en France: Anselmo Dandino*, cit., p. 611.

⁴ L. FIRPO, *Nuove ricerche su Francesco Pucci*, cit., pp. 230-231.

⁵ *Correspondance du nonce en France: Anselmo Dandino*, cit., p. 677.

tamente aveva soggiornato nelle carceri inglesi, come risulta da una sua lettera, non datata e conservata in un codice cottoniano, nella quale richiedeva di passare al servizio della regina Elisabetta, volendo e intendendo «depender in perpetuo dalla sola natione Inglese e in servizio di quella cercare ogni humana via di risurgere o honestamente morire». ¹

Difficilmente dunque si può pensare all'*Informatione della religione cristiana* come all'opera di un isolato. Tanto più che altri documenti relativi alla circolazione del volume, aprono ulteriori ambiti su cui indagare. L'opera sembrerebbe esser stata una sorta di piccolo «caso» letterario negli ambienti politici e diplomatici di Inghilterra e Francia (in un momento peraltro cruciale dei rapporti tra i due Stati), ben più di quanto si sia pensato e ben oltre l'ambito più o meno circoscritto al controllo ecclesiastico.

Le tracce più interessanti sulla circolazione dell'opera, finora ignorate, non arrivano, infatti, dai nunzi. Come rivela una lettera conservata tra le carte di Gian Vincenzo Pinelli, ad esempio, il libro giunse anche a Basilea. Pur strappata all'altezza della firma del mittente, evidentemente perché ritenuta compromettente, la missiva è facilmente attribuibile a Francesco Betti, visto il riferimento al nome di Flaminio, uno dei due figli che l'esule ebbe dal matrimonio con Esther Colli. «Emmi stato oltre modo caro il libretto che ella m'ha mandato del Puccio», scriveva Betti, «egli n'ha mandati a Francoforte et qua non n'è venuto, né ne verrà così tosto almeno». ²

Il 13 luglio del 1580, inoltre, l'ambasciatore inglese a Parigi, Henry Cobham, richiese a William Waad una mezza dozzina di copie dell'opera di Pucci: «Please bring or send me half-a-dozen of Francisco Puchi's book published and printed in England, intituled *Informatione della religione christiana fondata su la divina e humana ragione, etc.*». ³ Il dato va sottolineato e merita in futuro di essere approfondito, visto il numero di esemplari richiesti, che evidentemente servivano per essere distribuiti. William Waad fu per diverso tempo l'informatore di William Cecil, lord Burghley, al quale ebbe modo di inviare notizie da Parigi ricevute personalmente da Jean Bodin. E William Cecil, si sa, fu una delle personalità a cui Francesco Pucci si legò durante la permanenza in Inghilterra. A lui si rivolse anche all'indomani della stampa del *De Christi Servatoris efficacitate*, chiedendogli espressamente di presentare la sua opera alla regina Elisabetta. ⁴

L'*Informatione* è dunque l'opera che caratterizza il secondo soggiorno inglese del Fiorentino. Un soggiorno burrascoso, che gli fece guadagnare in patria e fuori lo status di eretico, al punto da costringerlo a inscenare la propria morte, al fine di preservare il patrimonio della propria famiglia dalla confisca, che naturalmente sarebbe seguita alla condanna e al bando. E chissà, forse per ricercare l'esatto significato di quell'espressione il «nostro allievo Pucci», dichiarata da Corbinelli

¹ London, British Library, Cotton Titus B. vii, cc. 148r-149r: 148v.

² Milano, Biblioteca Ambrosiana, T 167 sup, c. 59r.

³ *Calendar of State Papers, Foreign series of the reign of Elizabeth*, xiv, 1579-1580, ed. by A. J. Butler, London, 1904, p. 374.

⁴ Cfr. L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., pp. 134-135.

nella lettera all'amico a Padova, si dovrà ripartire proprio dall'aspirazione a riunire insieme quanti erano costretti a vivere come forestieri per gli altrui paesi, così come i forestieri in casa loro, condizione che ben si adattava perfettamente ai tre. Come si adattava, del resto, a molti 'esuli' europei di quegli anni, con cui essi erano in contatto. Malgrado l'isolamento, non solo intellettuale, che in alcuni frangenti può aver caratterizzato la sua vicenda biografica, Francesco Pucci fu, negli anni del suo esilio, al centro di una rete di personalità particolarmente interessate alle sue idee. Ben distante dunque da quell'immagine romantica e stereotipata dell'eretico o riformatore solitario, che ora la storiografia ha contribuito con profitto a rimettere in discussione.

Queste aspirazioni emergono nel manoscritto conservato a Londra, siglato con la data del 9 giugno 1581 e intitolato *Forma d'una repubblica catholica*, considerato anonimo fino alla definitiva attribuzione pucciana proposta da Luigi Firpo, che nel 1957 pubblicò l'edizione critica. L'attribuzione è legata anche a una certa dipendenza dello scritto dalla *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum... ecclesia* di Jan Laski, già notata dal Cantimori e che lo stesso Pucci aveva presentato al Concistoro della Chiesa Francese di Londra durante il primo soggiorno inglese.¹ E tuttavia, grazie anche alle nuove ricerche sull'*Informatione* e sulla sua circolazione, è ormai necessario ripensare alla natura della *Forma*, non già per escludere la paternità pucciana dello scritto, ma più semplicemente per considerare ancora aperto almeno il problema della 'esclusiva' attribuzione dello scritto all'opera del riformatore fiorentino: troppi elementi portano a sollevare più di un dubbio in proposito.² Di recente è stato sottolineato che l'attribuzione di Firpo fu precedente alla sua scoperta della *Informatione della religione christiana*: il comune uso del volgare nei due testi e la contiguità temporale della loro scrittura li pone dunque ora in stretta relazione, poiché a questo punto l'uno dipenderebbe dall'altro.³ Nella *Forma* manca però ogni riferimento all'*Informatione*, della quale tuttavia sono presenti citazioni testuali ma anche «elementi di dissomiglianza evidente».⁴ Naturalmente molte delle scelte, come ad esempio quella di usare il «noi» anziché la consueta prima persona singolare, potrebbero essere legate alla natura dello scritto e tuttavia qualche dato in più farebbe propendere per uno scritto composto e siglato collettivamente.

A questo proposito si può aggiungere qualcosa di più, sia pure come semplice elemento problematico. Si pensi ad esempio alla sigla che chiude il manoscritto, «W. S. I. S. H. P. D. G. C. A. P.», che Cantimori non era riuscito a decifrare e che Firpo ipotizzava fosse da ricondurre, a titolo di «tenuissima ipotesi», a una formula scrittoria in latino.⁵ Tuttavia proprio la «W.» farebbe piuttosto pensare all'iniziale di un nome e dunque alla sigla come a una serie di nomi, fatto peraltro non infrequente nella pubblicistica del tempo e peraltro tipico negli scritti dei familisti.

¹ Ivi, pp. 5-6.

² Per alcune questioni sull'attribuzione si rinvia ora a M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, cit., pp. 69-74. Qualche difficoltà ad accettare la *Forma* come opera di Pucci, anche nel mio *Nunziature ed eresia nel '500*, cit.

³ M. BIAGIONI, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione cristiana*, cit., p. 71.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., p. 104.

Lo scritto è stato, infatti, posto in relazione alla diffusione delle idee della *Family of love* nell'Inghilterra del tempo. Con tutta probabilità Pucci entrò in contatto con i familisti e si è parlato a questo proposito del Del Corro, come di un possibile tramite.¹ Già dai primi mesi del 1582, tuttavia, sappiamo che Pucci, per mezzo di William Herle, da Anversa descriveva al duca di Leicester il Coranus come «one of the 'dangerowst' persons for his life and opinions that ever lived in State», affermando che «whatever he pretends outwardly of religion and doctrine, holds inwardly the contrary».² Le idee espresse nella *Forma* in ogni caso non si adattano perfettamente al magistero di Hendrick Niclaes, pur assumendone alcuni caratteri. Tuttavia se lo scritto dipende dalla *Informatione della religione christiana*, si dovrà quanto meno chiarire perché Pucci scelse di inviare copie di quest'ultimo a Padova proprio al figlio di Richard Cox, uno degli ecclesiastici più attivi nella repressione dei familisti, che in Inghilterra si concentrarono proprio nella diocesi di Ely. Negli stessi mesi in cui fu pubblicato e diffuso il libro di Pucci, William Wilkinson dedicava proprio al Cox (30 settembre 1579) il volume intitolato *A Confutation of certaine articles delivered unto the Family of Love* (London, John Daye, 1579), che si inseriva in una vasta azione antifamilista, mirante a ricercare la collaborazione delle personalità politiche più in vista, tra cui Francis Walsingham e William Cecil.³

Certamente la *Forma* costituisce una netta presa di posizione con la realtà della Chiesa Italiana di Londra in quel torno di anni, durante i quali, come ha evidenziato Firpo, si assiste a un suo lento declino. In tal senso però non è sufficiente mettere in relazione lo scritto solamente con quelli del Laski e del des Gallars. La forma del governo ecclesiastico era l'argomento più dibattuto al tempo in cui lo scritto attribuito al Pucci fu redatto. Tuttavia, i termini con cui il problema è affrontato in questo scritto, al di là della questione della segretezza, sono del tutto peculiari, almeno per quel che riguarda l'universo concettuale e ideale del Pucci.

Benché nella lettera al commendatore Emilio Pucci, inviata da Norimberga nel novembre del 1592, Francesco dichiara di essersi esercitato per ventidue anni nello studio «della religione e della repubblica»,⁴ il lessico della *Forma* in alcuni frangenti è talmente tecnico, e distante da altri suoi scritti, da far quasi pensare all'apporto di un giurista nella redazione (si pensi ad esempio alle parti relative all'ufficio del cancelliere o alla fugace rievocazione della *Constitutio Tanta* nel capo quintodecimo). Traspare inoltre accanto all'uso costante del termine «sopranità», particolarmente significativo dopo la pubblicazione della *République* bodiniana, anche una frequente intonazione machiavelliana, come nel capo ottavo, dedicato alla *Facoltà che hanno i collegi di fare nuovi statuti e ufficiali, e di eleggere un consiglieretto, se*

¹ Questo contesto è stato esposto nel dettaglio da G. CARVALE, *Il profeta disarmato*, cit., p. 97, sulla scorta degli studi di Hamilton ed Eliav-Feldon.

² La lettera del 3 marzo 1582 è citata da A. ROTONDÒ, *Il primo soggiorno in Inghilterra di Francesco Pucci*, cit., pp. 605-606.

³ Cfr. C. W. MARSH, *The Family of Love in English Society, 1550-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 112-113.

⁴ L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, cit., p. 144.

il numero de' cittadini cresce molto. Oltre ai «buoni ordini» e alla «discrezione» necessaria a decidere «ne' casi particolari, che giornalmente occorrono», si discute anche delle «accuse» e della loro utilità per le «repubbliche bene ordinate»: «Non sia vergogna fra i nostri cittadini l'accusarsi l'un l'altro, né il riferire quel che può giovare al publico, anzi sia tenuta cosa honorata, perché sì come gli accusatori e le spie pagate sono meritamente biasimevoli, quando servono alla tirannia, così sono con buona ragione lodevoli quando di buona volontà e gratuitamente servono alla libertà e al ben commune, e nelle repubbliche bene ordinate i migliori cittadini non si sono mai vergognati di servire al publico così in questi come negli altri uffitii». ¹

Questioni testuali a parte, va ricordato che lo stesso manoscritto ha avuto una sorte alquanto complessa, sulla quale mi riservo di ritornare più diffusamente. Già Luigi Firpo aveva notato che prima di entrare in possesso del collezionista Hans Sloane, presumibilmente nella prima metà del XVIII secolo, il codice era transitato per le mani di una famiglia Dendy, come rivelano gli esercizi di scrittura posti in calce ad alcune carte. Questi esercizi non appartengono a vari membri della famiglia, come si è creduto. Sembrerebbe piuttosto che una sola mano abbia usato il codice per addestrarsi a scrivere. Si tratta di «Elizabeth Dendy», la cui firma compare a carta 2r e ritorna in forma abbreviata «Eliz Dendy» alla carta 6r. ² A carta 7r Elizabeth inizia a ricostruire la genealogia della propria famiglia: «Edwarde Dendy G», dove «G» sta evidentemente per Grandfather, «Margrat Dendy G» a carta 8r, dove «G» sta per Grandmother, «Edwarde Dendy F» (Father) a carta 9r, «Elizabeth Dendy M» (Mother) a carta 10r, cui seguono i nomi dei figli di questi ultimi, tra cui ancora Elizabeth Dendy S₁ (Sister 1) e così via fino a carta 22r, sulla quale oltre a una serie di numeri, compare la prima firma di mano diversa «Mr. Rofe», che ritorna anche a carta 65r: «Mr. Rofe Ang [?]». Tra la carta 62r e la 64v, compaiono altri esercizi di scrittura: alcuni versi di un salmo («The Lord shall have t[h]em», c. 62r), la partitura musicale di un altro salmo («Oh Lord how are my foyes [!] increased», c. 63r) e un alfabeto. Ma a carta 64v compare, di mano diversa, la sigla «Mr. Goldast» (non indicata da Firpo, così come del resto quella del Rofe). Resta da dimostrare se Goldast sia Melchior Goldast, se Rofe, sia il quacchero George Rofe, come farebbe pensare la grafia, e se la famiglia Dendy sia quella di Edward Dendy (legata alla comunità Battista). Questi fu *sergeant-at-arms* durante il regno di Carlo I e fu anche coinvolto nelle perquisizioni delle abitazioni del giurista puritano William Prynne, del medico John Bastwick e del teologo Henry Burton, alla ricerca di libri compromettenti. ³ Si aggiungono nuove piste da seguire per chiarire se non la paternità della *Forma d'una repubblica catholica*, quanto meno la fortuna di questo misterioso manoscritto, costruito intorno al pensiero di Francesco Pucci.

¹ Ivi, p. 83.

² London, British Library, Sloane 926.

³ Cfr. *A New Discovery of the Prelates Tyranny*, London, for M. S., 1641, pp. 14-15.

LUDOVICO AGOSTINI. LETTERE INEDITE

MARTIN FRANK · GIANLUCA MONTINARO

SUMMARY

The published epistolary of the utopian thinker Ludovico Agostini (1536-1612), which so far counts 122 letters, has been enriched by some recent discoveries. These include a hitherto unknown letter and the original copy of another which has been known to us only through an autograph copy. Moreover, new elements allow us to better date a third missive, while another letter addressed to Agostini has also been traced.

LUIGI FIRPO, nello stilare il primo inventario dell'epistolario di Ludovico Agostini (1536-1612), segnalando le lettere conservate e identificate, parla di «carteggio superstite». ¹ Finora l'epistolario di Ludovico Agostini ha contato 122 lettere, sei delle quali conservate in duplice copia (originale e copialettere). ² La situazione viene però a mutare: una ulteriore lettera, finora sconosciuta, è stata rintracciata. Così come è emerso l'originale di un'altra lettera, finora conosciuta solo attraverso il copialettere autografo che Agostini ha conservato presso di sé fino alla morte. Infine sono venuti alla luce alcuni elementi per meglio datare una terza missiva così come è stata rintracciata per la prima volta, una carta indirizzata all'Agostini.

IL GOVERNATORATO DELLA ROCCA DI GRADARA. L'INEDITO

Ottobre 1604. Francesco Maria II della Rovere (1549-1631), duca di Urbino, affida a Ludovico Agostini la responsabilità della rocca di Gradara, vecchio avamposto del ducato nella valle del Tavollo, a nord di Pesaro. A corte la figura dell'Agostini era guardata più con pietà che con considerazione. Scarsa attenzione, e qualche probabile sorriso, accompagnavano la lettura dei suoi versi e delle sue continue lettere, zeppe di richiami morali e di citazioni bibliche. Nulla era rimasto del nobile che aveva fatto parte della brillante corte di Guidobaldo II, del cantore della vita che si conduceva nelle nobili residenze che affollavano i declivi del monte San Bartolo, alla periferia di Pesaro. La rovina economica della famiglia Agostini e la successiva salita al trono del cupo Francesco Maria, avevano profondamente mutato Agostini cancellandone, giorno dopo giorno, lo spirito cavalleresco e sostituendone i modi cortigiani con una scrupolosa introspezione religiosa, a tratti portati avanti con impeto tale da sembrare rasentare la follia.

martin.frank82@gmx.de; glucamo@tin.it

¹ L. FIRPO, *Lo Stato ideale della Controriforma. Ludovico Agostini*, Bari, Laterza, 1957, p. 346; in un recente studio, si ribadiva come «altre missive, ricordate dallo stesso Agostini, siano a tutt'oggi ancora disperse» (G. MONTINARO, *L'epistolario di Ludovico Agostini*, Firenze, Olshki, 2006, p. 45).

² Ivi, pp. 33-63.

Come il Cinquecento, che si apre con i vividi colori di Raffaello e Michelangelo e si chiude con i notturni di Tintoretto e Caravaggio, così anche la vita e la produzione letteraria di questo 'curioso intellettuale' mutano. Le gaie *Giornate soriane* cedono il posto alle composte *Esclamazioni a Dio*, il *Discorso della qualità d'amor all'Infinito* e il *Canzoniere* si infittisce di sonetti religiosi e moraleggianti. Ridotto in uno stato prossimo alla povertà, ritirato in una piccola casa di campagna sull'amato San Bartolo, Ludovico Agostini (che nel frattempo aveva già elaborato la sua *Repubblica immaginaria*, uno Stato utopico che avrebbe dovuto attuare «con rigorosa coerenza le istanze etiche e sociali della Controriforma»)¹ viene chiamato a ricoprire il primo incarico pubblico della sua vita. Erano state la totale inutilità strategica della rocca di Gradara e la probabile pietà per le condizioni di indigenza nella quale versava l'Agostini a guidare Francesco Maria II in questa scelta. Nonostante i primi sintomi della cecità e l'età non più gagliarda, Agostini si getta con impeto nel suo nuovo compito, restaurando le fortificazioni del castello, dirimendo le liti nel contado e attendendo in modo disciplinato e diligente alla quotidiana *routine* del suo lavoro. Anche da Gradara continua però la pratica sistematica di inviare lettere piene di consigli (sempre non richiesti) su ogni campo della pubblica amministrazione e della cura delle anime. Oltre al suo duca, ne sono destinatari papi, principi e cardinali.

Da Gradara, il 28 maggio 1608, parte anche la lettera a Francesco Maria II recentemente rintracciata presso l'Archivio di Stato di Firenze.²

Serenissimo Signore,

*laetatus sum in his quae dicta sunt mihi*³ et della venuta dell'Altezza Vostra Serenissima a Pesaro, non men sua et del Serenissimo figlio più patria che dominio. Et poi per occasione di così bel modo di parentire di così egregiati principi suoi attinenti, et per antica amistà, carissimamente mi rallegro per ciò con esso lei con tutto l'intimo del cuore. Sperando che a tempo a tempo, ella sia per uscir di rigor di tanta sua longa [a]bsenza, che fa disperar i buoni et troppo sperare gli scelerati nella continuatione de loro misfatti fuori agli occhi del padrone giustissimo.

Et poiché, per inveterata usanza perché senza qualche poema ogni allegrezza sia di mancamento, per far io la mia parte, ché vivo osservatore di tutt'i gusti et disgusti suoi, quale si sia il mio canto che da decrepita musa viene intonato, gliele mando qui inchiuso che, buono o men buono che riesca, haverò nondimeno consolatione di haver fatto parte del debito mio. Poiché i mei tanti corporali difetti di testa, d'occhi et di lingua che infino alla fossa sono per accompagnarli, almen in istato sennò in peggio, mi sgomenterò di comparer senza scherno della brigata alla presenza dell'Altezza Vostra Serenissima et de' suoi pari, che da lei si aspettano.

Viva felice et mi conservi in sua gratia, che dopo quella di Dio stimo sopra la vita. *Facile credimus quod volumus*. Hor conoscendo non esser suonato il creder, con la speranza almen per l'occasione che mi spinse a por' in carta e in prosa e in rima la mia giusta et bramata [allegrezza], dopo l'haver conservato il tutto fuor con gli occhi di

¹ L. FIRPO, *Lo Stato ideale*, cit., p. 238.

² Firenze, Archivio di Stato, Ducato di Urbino, I, 106, c. 261r.

³ Salmo 122 (121), 1: «fui ben lieto nel sentirmi dire».

ogniuno, mi è venuto voglia di dar fine alla sopradetta mia lettera con questa dichiarazione molto contraria al primo mio intento, perché almen sia fatta certa l'Altezza Vostra Illustrissima ch'io sempre vivo con la vita sua con un cuore ardentissimo di sempre servirla. Le faccio divotissima riverenza, pregandole a tutte l'hore ogni suo più compiuto bene, colmo d'ogni gloria.

Dalla Rocca di Gradara li 28 di maggio 1608.

Dell'Altezza Vostra Serenissima
Humilissimo et ubligatissimo suddito e servo

Ludovico Augustini

Ormai da troppo tempo Francesco Maria II preferiva la quiete, quasi solitaria, di Casteldurante al palazzo di Pesaro e alle delizie ducali del monte San Bartolo. Nel rifugio sulle sponde del Metauro, diviso fra il palazzo ducale e il Barco (una residenza in forma di convento, eretta sul modello dell'Escorial), poteva dedicarsi alla caccia ma anche alle pratiche devozionali. Nel chiuso, poi, della vasta biblioteca, attigua ai propri appartamenti, trovava sollievo negli studi e nella riflessione. Si era sposato, per la seconda volta, il 26 aprile 1599, con la cugina Livia della Rovere. Un matrimonio di ripiego, dettato dalla necessità impellente di avere un erede. Un'unione, però, che si rivelò felice e che fu coronata dalla nascita dell'agognato principino, battezzato col nome di Federico Ubaldo (1605-1623).

La stabilità del ducato urbinato, data dalla presenza di una linea di successione, non era però sicura, soprattutto in caso di morte improvvisa del duca. Feudo dello Stato della Chiesa (al quale il duca doveva prestare vincolo di sottomissione), Urbino era oggetto di brame fin troppo scoperte da parte del papa e del confinante granduca di Toscana. Se Roma vide con disappunto la nascita di Federico Ubaldo (che andava a procrastinare l'incameramento dei territori urbinati), fu Firenze a trarne i vantaggi. Per porre al sicuro il principino e il ducato dagli appetiti del papa

Francesco Maria inviò una lettera alle sei città del ducato e ai consigli delle province di Massa Trabaria e del Montefeltro affinché ogni assemblea eleggesse una rosa di tre saggi ciascuna, tra i quali lo stesso duca avrebbe scelto una persona per città e provincia. Si andò così a costituire, il 22 gennaio 1607, il Consiglio degli Otto che, dal palazzo di Urbino, sotto l'occhio vigile del duca, affiancò il sovrano nell'amministrazione dello Stato, in suo nome in vita, per conto del principino in caso di sua morte. Il duca, saggiamente, dettò una linea di indirizzo chiara, raccomandando agli Otto di coltivare l'amicizia con la Spagna, di essere devoti alla Santa Sede ma di non ingerirsi negli affari di quella, come di non permettere agli ecclesiastici soverchia influenza nel ducato.¹

Essendo riuscito a neutralizzare un nemico, Francesco Maria comprese che l'unico modo per ottenere il medesimo risultato anche con l'altro era quello di renderselo amico. Progettò un'alleanza con Firenze basata sul fidanzamento di Federico Ubaldo con la principessina Claudia de' Medici. Le due casate andavano così a

¹ G. MONTINARO, *Fra Urbino e Firenze*, Firenze, Olschki, 2009, p. 61.

unire i propri interessi nell'Italia centrale in funzione anti-romana. In più, nella malaugurata ipotesi di un proprio precoce decesso, Francesco Maria II sapeva che il piccolo Federico Ubaldo avrebbe potuto contare sul sostegno e sull'aiuto militare fiorentino: i Medici da nemici si sarebbero trasformati in protettori. Le trattative dell'unione (avviate nel 1607) furono condotte nella più impenetrabile segretezza per evitare ogni intromissione dello Stato della Chiesa. Solo nel 1609, alla morte di Ferdinando, con la successione al trono di Cosimo II, fratello di Claudia, vennero rese pubbliche.

Volutamente defilato a Casteldurante, Francesco Maria vigilava sull'operato del Consiglio degli Otto, lasciando discreta libertà d'azione a quest'organo collegiale. A Ludovico Agostini, che da tempo non vedeva il suo duca, non parve vero di sentire di un prossimo ritorno della corte a Pesaro. Subito prese carta e penna per rallegrarsene, non senza sottolineare come questa visita sarebbe suonata di monito al governo cittadino che, in assenza del proprio signore, mostrava di non seguire la via della retta amministrazione. A Francesco Maria, con il quale aveva condiviso nella giovinezza momenti spensierati nelle ville del San Bartolo (vagheggiati nelle *Giornate Soriane*) inviò anche, benché la lettera non lo conservi in allegato, un componimento poetico celebrativo, identificabile nel *Canzoniere* con il seguente:

Sudar balsamo il Nil, d'olio coprirti
il Tebro, et [t.i.] in un fatto tornarsi
vider le genti 'l sole riformarsi
e a terra i tempj e i simulacri girsi.
Con nostra carne il Verbo Eterno unirsi,
pace col mondo et triunfante andarsi
di gloria il cielo, et tutt'in preda darsi
all'huomo, et sol per lui fedele aprirsi.
Hoggi del tutto, o Federico, volta
estremo in gaudio anniversario il tempo,
che risonar fe' di stupori il cielo.
Al parto di Maria piega il tuo velo,
che nel suo, Livia, ne spiegò sì a tempo,
et di salute il gran misterio ascolta.¹

Purtroppo la voce del viaggio a Pesaro del duca si rivelò presto infondata. Francesco Maria II, come testimoniato anche dal suo diario,² non si mosse da Urbania. Agostini però decise di spedire comunque la sua lettera, quasi a consigliare, attraverso viva testimonianza, la necessità di interrompere un'assenza che da troppo lungo tempo stava perdurando.

¹ L. AGOSTINI, *Canzoniere*, sonetto 626, Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 193 bis, c. 189v. A favore del collegamento di questo componimento con la lettera inviata a Francesco Maria II depongono: la data apposta sulla pagina, in alto a sinistra, dallo stesso Agostini, 1608; e il riferimento al compleanno di Federico Ubaldo, 16 maggio, temporalmente vicino alla datazione della lettera (28 maggio).

² Cfr. FRANCESCO MARIA II DELLA ROVERE, *Diario*, a cura di F. Sangiorgi, Urbino, Quattroventi, 1989, pp. 162-163.

LA DATAZIONE DELLA LETTERA AL CONTE RANIERI DAL MONTE

Nell'epistolario di Ludovico Agostini figura una lettera indirizzata a Ranieri del Monte (1516-1587),¹ conte di Mombaroccio e membro dell'illustre famiglia Bourbon dal Monte. Figura di spicco della corte di Guidobaldo II della Rovere, Ranieri è noto per la sua attività diplomatica ma anche per aver dato alla luce i figli Guidobaldo (1545-1607), famoso matematico nonché mentore del giovane Galileo, e Francesco Maria (1549-1627), influente cardinale e mecenate di Caravaggio. Legato da salda amicizia alla famiglia del Monte (che ampiamente compare nei galanti conversari delle *Giornate Soriane*, così come risultano diverse lettere inviate a Guidobaldo),² Agostini scrisse quest'epistola come consolatoria in occasione della morte di Minerva Pianosi, moglie di Ranieri. Conservata in versione unica nel copialettere autografo dell'Agostini, non presenta alcun riferimento cronologico che possa permettere una datazione precisa, ferma finora a un generico *ante 1587*, ovvero la data di morte di Ranieri.

Due lettere, recentemente rintracciate presso la Biblioteca Oliveriana di Pesaro, consentono finalmente una maggiore precisione. Dalle due missive, inviate da Ranieri al cardinale Giulio della Rovere, fratello del duca Guidobaldo, apprendiamo che Minerva si ammalò all'inizio dell'agosto 1576, morendo fra il 12 e il 14 del mese.³ Recita la prima:

Illustrissimo e reverendissimo Signor e patron mio singulare,

essendo che, domenica fanno oggi otto giorni, sopravvenissero certi dolori di corpo a mia moglie così grandi che ne fece dubitare assai, et ancora che in due di gli cesasse, è restata con tutto ciò sì fiacca e così debole che con molta fatica si può far ch'ella magna, et è ridotta in modo che le cose non passano senza qualche fastidio di tutti noi. Et sapendo per bontà di Vostra Signoria Illustrissima e non per alcun merito mio, quanto sempre ha mostrato d'amarmi, la supplisco a volermi far gratia di concedermi il signor Sant'Agata per una sera o due, per il quale mando questo mio a posta, ché mi sarà tanto [maggior] questa gratia che se ne venghi domatina qui a bon'ora, et il tutto si riceverà da Vostra Signoria Illustrissima per molta gratia e per l'amor singularissimo. Per il quale si pregarà da noi sempre il Signor Iddio che gli conceda ogni contentezza, et con farle umil riverenza le bacio le mani.

Di Monte Baroccio, li XII d'agosto 1576.

Di Vostra Signoria Illustrissima et Reverendissima
obligatissimo servitore.

Ranieri de' Marchesi del Monte⁴

¹ Cfr. G. MONTINARO, *L'epistolario di Ludovico Agostini*, cit., pp. 185-186 (lettera 70).

² Sui rapporti fra Ludovico Agostini e la famiglia del Monte cfr. G. MONTINARO, *Guidobaldo del Monte e Francesco Maria II della Rovere duca di Urbino*, in *Guidobaldo del Monte (1545-1607). "Mathematics" and technics from Urbino to Europe*, a cura di A. Becchi, D. Bertoloni Meli, E. Gamba, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin, Epubli, 2012. Cfr. anche M. FRANK, *Guidobaldo dal Monte's mechanics in context*, Tesi di dottorato, Università di Pisa, 2012.

³ Le due lettere sono state pubblicate in M. FRANK, *Guidobaldo dal Monte's mechanics in context*, cit.

⁴ Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 375, x, c. 227r, 230.

Purtroppo neppure l'intervento del medico personale del cardinale della Rovere riuscì a salvare la vita a Minerva, come appare chiaro dalla successiva comunicazione:

Illustrissimo e reverendissimo Signor mio e patrone singulare,

poiché ha piaciuto al Signor Iddio di torre una serva a Vostra Signoria Illustrissima e che il favore fattomi da lei col concedermi così amorevolmente il signor Sant'Agata, dal quale ancora che sia stata fatto ogni amorevole diligenza per darle qualche restoro, non è stato però possibile poterla aiutar in modo alcuno. Con tutto ciò resto e ristarò sempre obbligato alle molte grazie che continuamente ricevo da lei, per le quali non potendo con altro pregare sempre il Signor Iddio che gli conceda tutte quelle consolazioni che più si può desiderar da Lei. Et col farle umil reverenza le bacio le mani, raportandomi a quanto Vostra Signoria Illustrissima intenderà meglio da esso signor Sant'Agata.

Di Monte Baroccio, li 14 d'agosto 1576.

Di Vostra Signoria Illustrissima et Reverendissima
obligatissimo servitore.

Ranieri dei Marchesi del Monte¹

L'ORIGINALE RITROVATO

Di molte missive di Ludovico Agostini si ha conoscenza grazie a un copialettere che lo scrittore pesarese ha sempre tenuto presso di sé e che ora è conservato (come buona parte degli autografi agostiniani) presso la Biblioteca Oliveriana di Pesaro. Ai soli sei casi nei quali è giunta, oltre la copia, anche l'originale effettivamente inviato, se ne aggiunge ora un settimo. La lettera, rintracciata presso l'Archivio di Stato di Firenze,² nel fondo urbinato, oltre a presentare non pochi passaggi differenti rispetto alla copia (come anche negli altri sei casi), reca in calce la data: 9 settembre 1603. Questa informazione, mancante nella copia, consente di correggere la datazione finora accettata che, in mancanza di altri dati, era stata fatta risalire al 1606, per analogia di contenuti a una precedente lettera (la 105, datata 11 settembre 1606). Nella missiva, indirizzata a Francesco Maria II, Agostini si dilunga a enumerare le cause di sventura e morte che si stavano abbattendo su Pesaro, ravvisandone un segno della collera divina per la disobbedienza e gli «scandalosi tumulti» perpetrati contro il duca. Con pragmatico piglio riformista (che numerose volte si rintraccia in altre lettere) suggerisce anche le «cause naturali» della malattia che affligge Pesaro: i «pestiferi humori» portati dallo scirocco (che facili danni creano alla città a causa della conformazione orografica del luogo) e l'acquitrino (oggi fogna a cielo aperto...) nel quale muore il torrente Genica, uno dei due fiumi della città. Il pensiero di Agostini, come traspare da questo scritto, è

¹ Ivi, c. 228r.

² Firenze, Archivio di Stato, Ducato d'Urbino, I, 106, c. 232. Per la copia cfr. G. MONTINARO, *L'epistolario di Ludovico Agostini*, cit., pp. 250-252 (lettera 106).

che se si sanassero le 'cause naturali' (ovvero se ci fosse un buon governo che perseguisse il benessere dei sudditi) ne trarrebbe giovamento anche la sfera spirituale e non ci sarebbe motivo di collera divina. In ultima analisi, per Agostini, il decadimento dei costumi, le ribellioni al potere e alla religione, non sono da imputarsi ai sudditi, ma a un potere sempre più chiuso e avvitato su se stesso, che rifugge il buon esempio e persegue solamente il proprio particolare.

Serenissimo Signore et padron mio singulare,

trovandomi io li giorni passati alla città per la morte del mio cugin Pucci, che sia in gloria, fui interrogato da molti cittadini quello ch'io sentiva delle cagioni et rimedio di tanta infirmità et morti straordinarie che al presente regnavano in Pesaro. Dopo l'haver voluto udir le diverse loro opinioni, delle quali la maggior parte passai col riso di Annibale, toccando a me alla fine (volendo così essi) di approvare o di reprovare il meglio e il peggio dei discorsi loro, con queste quattro parole in enigma et con impedita lingua, mi liberai dalle loro dispute dicendo esser la mia opinione che, per rimedio di tanto, non vi fosse altra più sicura via che voltarsi alla misericordia di Dio et di supplicar l'Altezza Vostra Serenissima a voler pregar per noi, temend'io che qualche nostro eccesso verso di Lei non habbia fatto questo popolo odioso alla Maestà di Dio. Et desiderando eglino maggiore espianatione del mio testo *finxi me longius ire et evanui ab oculis eorum*.¹¹ Ora, Signor mio Serenissimo, potendo io con l'Altezza Vostra dire in aperto quello che in publico per molti rispetti starei ritenuto di dir, dico, dissi et dirò sempre essere verissimo il detto dell'Apostolo *quod Deo resistit qui ordinatione Dei resistit, cum a Deo sit potestas principis*²² che, se bene questo popolo non ha fatto resistenza propria alla volontà dell'Altezza Vostra, ha egli nondimeno, con manifesti segni di lagrime et di scandalosi tumulti, dimostrato in publico non sentir bene, in qualche parte, le prudenti attioni del lor signore, ché l'ignoranza crassa, col *non putarem*, non è degna di legitima scusa. Con tutto ciò, poiché ha Dio preso sopra di sé la vendetta di questo fallo, sia la pietà dell'Altezza Vostra Serenissima compatiante a tanto male et, vestita de' panni di Mosè, che scordatosi dell'ingiurie tante volte ricevute da quel popolo di dura cervice, sì come privato per zelosia della sua natione uccise l'Egitto, così fatto di quello signore et duca, per liberarla dall'istante castigo della man di Dio, ardi quasi, con temeraria attione, contendere con esso Dio et dirgli: o perdona a questo popolo o cancella me dal libro della vita. Per le sue preci, et qualche scongiuro, meritò quel scelleratissimo populo l'indulgenza et perdono dall'estensa mano di quel Dio, che allora si contentava di esser chiamato Dio d'ira et di vendetta.

Con queste puoche righe mi son compiaciuto, non credendo dispiacere a lei, di dirle quanto io sento intorno alle presenti nostre sciagure ché par che torni in vero (il che Dio non voglia) quel mal verso di Catullo³ che infin a questo secolo ci dà ragione di mala fama. Non nego già parlando delle seconde cause che non possa essere in qualche parte cagione di mal aere: la gagliardezza de' siroccoli, che quest'anno assai più dell'usato hanno infestato quasi incessantemente tutto questo paese, ché non havendo buon esito per l'incontro del monte di San Bartolo, hanno etiandio per altri tempi cagionato il medesimo, et si vede per ordinaria isperienza che la pendice del monte, per essere sottoposta al levante senza esito sta quasi ogni estate copiosa di ammalati.

¹ Cfr. Luca, 24, 28-31.

² Cfr. Romani, 13, 1-2.

³ Riferimento al carme LXXXI di Catullo, ove si definisce Pesaro «moribunda sede».

Si com'anco è vero che la città sta peggio quest'anno verso la rocca et Santa Chiara che non sta per tutt'il restante delle contrade; et con la gionta della Genica, che si muore tra queste arene salse, che riscaldate dal sole esalano humori pestiferi che il sirocco porta poi et difonde per tutta la città; non è alcun dubbio che non può se non partorire malissima impressione d'aria. Con tutto ciò temo dell'ira di Dio e della cagione che mi sta fissa al cuore, essendo certissimo che quella placata dall'onnipotenza delle preci dell'Altezza Vostra Serenissima vederemo insieme la mutazione della sinistra del Signore. Et che tutti, serenato col Serenissimo Padrone potremo cantare il *Te Deum Laudamus*, et iustamente udire dall'Altezza Vostra, come da pietoso Enea: *revocate animos mestumque timore[m] mittite*.¹

Le faccio umilmente et divotissimamente riverenza, pregandole dal cielo ogni pensato desiderato bene.

Di Pesaro, li 9 di settembre 1603.

Dell'Altezza Vostra Serenissima
Obbligatissimo et umilissimo servitore

Ludovico Agostini

UNA LETTERA A LUDOVICO AGOSTINI

Ben oltre un centinaio sono le lettere, inviate da Agostini, arrivate fino a noi. Delle missive dei suoi corrispondenti invece non c'è traccia. Probabilmente andate perse dopo la morte dello scrittore, non risultano depositate presso la Biblioteca Oliveriana di Pesaro (che pure conserva i suoi manoscritti privati) né indizi le danno a Firenze o a Roma. Da una ricognizione compiuta su un copialettere del conte Giulio Cesare Mamiani (1555-1613), favorito di Francesco Maria II, è stato possibile finalmente ritrovare copia di una epistola inviata ad Agostini, datata 28 marzo 1587.

Al signor Ludovico degli Agostini.

Si come tutte le cose fatte da Vostra Signoria sono degne di esser lette et rilette da qualsivoglia bel ingegno, così queste inviatomi da lei ultimamente hanno apportato molto gusto all'Altezza Sua, dicendo che sono belle e dotte, di che vengo a ringratiar Vostra Signoria poiché ha voluto favorirmi che io le presenti. Mi resta a dirle che osservando io come veramente faccio le tante buone parti che sono in la sua persona, mi sarà sempre caro il poterla servire. Et li bacio le mani. Di Pesaro, alli xxviii marzo 1587.²

Ossessionato dalla mancata considerazione delle sue opere e dal mancato ascolto dei suoi suggerimenti, Agostini è probabile che abbia inviato qualche saggio del suo lavoro a Francesco Maria II il quale, per tramite del suo favorito, gli abbia risposto con complimenti e apprezzamenti.

Merita una riflessione finale l'amaro destino del patrimonio storico e ideale della corte dei della Rovere, a tutt'oggi poco conosciuto e poco valorizzato. Se, dal

¹ VIRGILIO, *Eneide*, I, 202-203: «rianimate i cuori e lasciate il triste timore».

² G. C. MAMIANI, *Copialettere*, Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 211, II, cc. 42r-43v.,

punto di vista nazionale, la storia politica del '500 italiano, delle sue signorie e dei suoi principati, è ancora molto indietro, per lo più ferma alla povera erudizione di provincia, ancora di più lo è quella roveresca. Questo panorama sconsolante si colloca, per ciò che riguarda Pesaro, nella quasi assoluta ignoranza degli importanti fatti e dei protagonisti di primo piano che hanno animato le corti di Guidobaldo II e di Francesco Maria I e II. Pesaro è una città senza storia e l'unico momento durante il quale è stata 'capitale', città considerata a Madrid come ad Augusta, a Vienna come a Parigi, è stato cancellato dall'insipienza degli studiosi (eruditi locali attratti da fatti insignificanti occorsi nella storia successiva) e dalla loro pigrizia intellettuale. Gravi colpe che solo in minima parte possono essere attenuate dalla partenza dell'antico Archivio ducale alla volta di Firenze, nel 1631, al seguito dell'ultima erede della dinastia, quella Vittoria della Rovere che andava a prendere marito e ad assumere il titolo di granduchessa di Toscana. Molti dei segreti dei della Rovere ancora giacciono, nascosti, dentro quell'inesplorato archivio. In altri tempi ci sarebbe stato da augurarsi un ritorno di quelle carte nella loro patria, a Pesaro: i mancati studi avrebbero potuto essere colmati, una inestimabile ricchezza ideale, di cultura e di sapere, avrebbe potuto essere valorizzata, e Pesaro (con il suo palazzo ducale, le delizie dell'Imperiale e del Miralfiore) finalmente avrebbe potuto tornare a essere ciò che ormai nessuno ricorda più: una delle grandi capitali del Rinascimento italiano, alla pari di Mantova, di Ferrara, di Firenze e di Roma. Quelle carte, tornando a Pesaro, avrebbero potuto infine ritrovare i 'pezzi mancanti' nel patrimonio conservato presso la biblioteca Oliveriana e presso il locale piccolo Archivio di Stato. Chissà quanto materiale prezioso ancora si nasconde dentro gli antichi faldoni ducali! Chissà quanti inediti, anche dello stesso Agostini, ancora si celano in quelle vecchie carte! Se mai Pesaro riuscirà a liberarsi dello sferzante giudizio di Catullo, sarà forse in grado di raccogliere la gloriosa eredità del proprio passato.

PRECISAZIONI SULL'EDIZIONE PIÙ RECENTE
DELLA VITA SENECAE
DI GIANNOZZO MANETTI

CLAUDIO MORESCHINI

SUMMARY

Rereading the edition and translation of Giannozzi Manetti's *Vita Senecae* included in the *Biographical Writings* series published in 2003, the author of this Note takes the opportunity to return to some of the points he had raised in an edition of the same text published in 1976. Clarifying the relation between this and a subsequent edition published in 1979, the author puts forward a number of suggestions regarding the sources as well as some controversial points of this text.

NELLA ben nota Collana di testi della Fondazione 'I Tatti' e della Harvard University Press fu pubblicato alcuni anni fa (2003) il volume: Giannozzo Manetti, *Biographical Writings*, edited and translated by Stefano U. Baldassarri and Rolf Bagemihl, contenente testo latino e traduzione inglese della *Vita di Dante*, del *Petrarca* e del *Boccaccio*, alcuni capitoli di carattere biografico tratti *Ex illustribus longevi* e dal *Contra Iudaeos*, ed infine la *Vita di Socrate* e la *Vita di Seneca*.

Poiché di quest'ultima biografia di Manetti mi occupai nel lontano 1976 (*La 'Vita Senecae' di Giannozzo Manetti*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, VI, 3, 1976, pp. 847-875), ho voluto tornare ad esaminarla. Gli editori di cui sopra hanno pubblicato quell'opera del Manetti riprendendola (come da loro dichiarato) dall'edizione di Alfonso De Petris (Firenze, Olschki, 1979). Io ebbi a recensire l'edizione del De Petris («Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, XI, 4, 1981, pp. 1440-1442), e mi accorgo ora che il testo della mia edizione, come fu disinvoltamente inglobato da De Petris nella sua (come spiegai allora), così non ha lasciato traccia in questa di Baldassarri e Bagemihl, che non hanno pensato di allargare le loro ricerche. Poco male, per me, ma abbastanza male per la *Vita Senecae*, che presenta molti più elementi di interesse di quanti non ne abbiano trovati gli editori suddetti. Alla nostra edizione del 1976 e alla recensione del 1981 ci rifacciamo, quindi, per le osservazioni che seguono.

Ricostruendo la *recensio* della *Vita Senecae* osservammo che alcuni manoscritti contengono una interessante *lectio singularis*, e precisamente, a proposito dell'esistenza di «frequenti e intollerabili pesi di tributi» che opprimono il Manetti, parlano (ix 13 De Petris = cap. 45, p. 286 Baldassarri) di «frequentibus Florentinorum tributorum oneribus», mentre altri leggono *Italorum* al posto di *Florentinorum*. Non

moreschini@flcl.unipi.it

vi è dubbio che entrambe le lezioni siano originarie del Manetti: quale copista dell'archetipo di una delle due famiglie poteva pensare a correggere di sua testa *Florentinorum* in *Italarum* o, viceversa, *Italarum* in *Florentinorum*? Avevamo quindi ipotizzato che la lezione della prima famiglia (*Florentinorum*) fosse la più antica, risalisse, cioè, a un'epoca anteriore all'esilio del Manetti, mentre la seconda fosse, appunto, conseguenza dell'esilio: lo scrittore, trovandosi dopo il 1453 alla corte di Alfonso d'Aragona, nel momento in cui licenziava per il pubblico una seconda serie di manoscritti contenenti la sua *Vita Senecae*, non poteva più affermare di essere gravato dai numerosi pesi dei tributi impostigli dai Fiorentini; sostituì, quindi, gli *Italici* ai *Florentini*. Ma la frase, così mutata, nemmeno acquistò un significato soddisfacente: che c'entravano, infatti, i tributi degli *Italici*? E che aveva a che fare il Manetti con tali tributi? Ond'è che, in un terzo momento, l'autore modificò tutta la frase, togliendone ogni riferimento contingente, ed introducendo una osservazione di carattere generale: «sed si forte quadam paulo graviori vel publica vel privata cura tenerentur, profecto ab huiusmodi» etc. Tale affermazione si legge solo nel codice V (Vaticanus Latinus 6397, appartenuto ad Agnolo Manetti, figlio di Giannozzo), che deve quindi essere considerato quello che rispecchia la stesura definitiva dell'opera.

Tutti i manoscritti della seconda famiglia contengono, nel cap. 20 della nostra edizione (ix 15 De Petris = cap. 46, p. 286 Baldassarri) una allocuzione ad Alfonso d'Aragona (non nominato) con il vocativo *serenissime ac gloriosissime princeps*; ma nei codici della famiglia più antica l'autore si rivolge con parole quasi identiche a Nuno di Guzman (*suavissime et amicissime Nunni*), un amico del periodo fiorentino, come si ricava leggendo la biografia del Manetti, scritta da Vespasiano da Bisticci e altre biografie contenute nel volume di Baldassarri. Dobbiamo quindi supporre che l'opera fosse originariamente dedicata a Nuno di Guzman e che poi, trasferitosi il Manetti alla corte del re di Napoli, la *Vita Senecae* sia stata dedicata ad Alfonso d'Aragona, e l'amico abbia ceduto il posto al principe.

Avevamo osservato anche che la *Vita Senecae* è piena di elementi fantastici, come quelli relativi al nome stesso di Seneca, alla sua giovinezza e alla sua venuta a Roma; altri, come quelli che riguardano la sua famiglia, la moglie, i figli, le sue ville, la sua salute, sono rielaborazione personale di spunti biografici soprattutto contenuti in Tacito e in Svetonio. A dir la verità, sembrerebbe che il Manetti avesse letto più le testimonianze antiche su Seneca che non Seneca stesso. A parte le *Epistulae ad Lucilium*, non trovo, nella biografia di Manetti, la presenza effettiva di altre opere senecane; trovo, invece, degli errori dovuti al fatto che certe opere non erano state lette, come quello che fa di Marcia la figlia di Seiano, e non di Cremuzio Cordo, come quello di credere che la *consolatio ad Helviam* sia stata scritta per la morte del figlio (che dovrebbe, quindi, esser fratello di Seneca): è evidente la confusione con la *Consolatio ad Marciam*; la *consolatio ad Polybium* diventa una *consolatio ad Pollionem nescio quem*. Un altro grosso errore si incontra in 14, 2 (viii 2 De Petris = cap. 32 Baldassarri), in cui la citazione di Tacito (*Ann.* 13,5) è imprecisa, per cui viene attribuito a Nerone quello che Tacito aveva detto di Agrippina (è possibile, però, che di questo errore storico si debba incolpare il codice di Tacito che il Manetti possedeva, così come per il caso analogo della citazione del *Chro-*

nicon geronimiano in 13, 2: per la caduta, nel manoscritto posseduto dal Manetti, di: *ccxi Olympias non est acta* dopo *interfecit*, ci troviamo davanti un testo che non dà senso: «Iunius Anneus Gallio [...] propria se manu interfecit, Nerone in sua praesentia deferente». De Petris (VII 3, p. 190) riprende la mia osservazione, che l'omissione di *ccxi Olympias non est acta* «nuoce al senso», mentre Bagemihl traduce (cap. 28, p. 266: «in the presence of Nero who had denounced him») – non so quanto il testo latino permetta questa traduzione, che, peraltro, non è sostenuta da nessuna nota. Per quel che riguarda la morte di Seneca, la causa di essa non è esplicitamente detta da Tacito, per cui il Manetti fantastica che essa sia stata causata da una congiura di invidiosi (VII 13 = cap. 31 Baldassarri e VIII 18 = cap. 39 Baldassarri).

Ma l'interesse precipuo dell'opera è rivolto ai problemi letterari ed etici: il Manetti prende in considerazione i giudizi negativi che alcuni scrittori antichi (in primo luogo Quintiliano e Aulo Gellio) avevano formulato sull'opera senecana, e, a proposito del comportamento del filosofo latino, discute la contraddizione, che si potrebbe rilevare, tra l'insegnamento di Seneca, che predicava il disprezzo delle ricchezze, e la sua vita, che fu la vita di un uomo opulento.

Per quello che riguarda il testo da noi stabilito, esso andò incontro ad uno 'strano' infortunio: dopo la nostra edizione del 1976, nel 1979 fu pubblicata la già ricordata edizione di De Petris. Noi avevamo doverosamente indicato le fonti antiche di cui si era servito il Manetti. Naturalmente, tutte si ritrovano nella edizione del De Petris, il quale osservò (p. 90, nota 16) che il suo lavoro era già in stampa quando fu pubblicato il nostro: è un peccato, dunque, che la tirannia dell'editore gli abbia impedito di spiegar meglio (cfr. p. 100, nota 22) come sarebbe sorto l'errore del Manetti nella trascrizione del lemma del *Chronicon* geronimiano, di cui abbiamo detto sopra, o di sottolineare quanto sia stata acuta e calzante la proposta di Michele Feo (vedi la nostra nota a p. 873), che aveva individuato nella *Vita Senecae* una citazione di Alano da Lilla, e a cui il De Petris dedica solo una scarsa indicazione a p. 105, nota 24 e una breve nota in VII 11 (passata in Baldassarri, cap. 30). Coincidenze in interpretazioni? È possibile. Ma tali coincidenze sono assai estese: giungono a comprendere anche le correzioni del testo (da noi, che non siamo filologi umanisti, modestamente proposte solo *exempli gratia*, si può dire). Così in *Vita Senecae* 1, 9 De Petris (cap. 4 Baldassarri) anche De Petris integra (*tacite*, però) <Iunio> Anneo Gallione, come noi; *tractavit* di 5,3 (cap. 11 Baldassarri) era stata una nostra integrazione, che De Petris presenta come sua; in 5, 20 e 21 dis<p>niam e dis<p>niam erano state nostre lievi correzioni, di cui il De Petris tace (perché, poi, *disпноia* Baldassarri, cap. 16, non mi è chiaro); 6, 7 <et> *invisum* era stato da noi supplito sulla base del testo di Quintiliano: anche De Petris lo supplisce *tacite*, e così Baldassarri, cap. 19; 6, 12 *Parallela* «emendavi ego», dice De Petris per il testo dei manoscritti – ma è emendazione sbagliata grammaticalmente; io avevo corretto in *parallelae*, facendo riferimento alle *comparationes* di cui Manetti aveva parlato subito prima; *Parallela* Baldassarri, cap. 20); 6, 31 <non> era stata una nostra aggiunta, presentata da De Petris tacitamente, e quindi come se fosse stata la sua (cap. 25. Baldassarri); in 8, 1 (cap. 32 Baldassarri) il testo dei manoscritti è *honestate comite*, che è grammaticalmente inaccettabile: io corressi in *comiter*, De Petris cor-

regge in *comit*<at>*e*, ugualmente insostenibile, se non c'è una congiunzione tra i due sostantivi, non male *honesti comit*<at>*e* Baldassarri sulla base di Tacito, *Ann.* XIII 2, 1); 8, 3 (cap. 33 Baldassarri) *dato* «emendaui ego», osserva il De Petris, ma era già stata una nostra correzione di evidenza palmare; 9, 11 (cap. 45 Baldassarri) *librentur* era stata un'altra nostra correzione.

Viceversa, De Petris non ha accettato (o gli è sfuggita) in 1, 22 (= cap. 8 Baldassarri) la nostra congettura *per decem* vel *novem annos*, conservando il testo dei manoscritti *per decem et novem annos*, che non è latino e che equivale a dire che Nerone sarebbe stato discepolo di Seneca per diciannove anni («for no less than ninteen years»), contro la realtà storica e quanto dice Tacito o Svetonio.

Poiché ci si offre l'occasione di rileggere la *Vita Senecae* del Manetti, ci torna utile riproporre un'osservazione relativa a 9, 11, cap. 45 Baldassarri. Ivi si legge: «qui (scil. *grammatici ac litterarum professores*) puerilia haec et frivola usque ad senectutem putant esse discenda, quae ne pueris didicisse turpe erat». Il significato generale del passo è chiaro (certi apprendimenti sono utili, anzi, necessari, nella fanciullezza, ma oziosi da adulti), ma la grammatica zoppica, perché non si capisce *ne pueris*; il Bagemihl traduce a senso: «which it is shameful even for boys to study». La nostra congettura del 1976 in *pueritia* era sbagliata, perché si veniva a dire il contrario di quanto era richiesto; il De Petris tace. Ho trovato poi la fonte di questa osservazione del Manetti: è Cicerone, *de fin.* I 21, 72: «non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti, qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putant usque ad senectutem esse discenda». Sarà dunque il caso di correggere il testo del Manetti nel modo seguente: «[ne] pueris <non> didicisse turpe erat»?

Tanto ci interessava precisare per amore della verità, e per fornire al lettore alcune informazioni ulteriori.

«PYTHIA PHILIPPISABAT»
CAMPANELLA LETTORE DI CICERONE,
DE DIVINATIONE, II, 57, 117-118

ALESSIO PANICHI

SUMMARY

In a passage in *De divinatione* in which he discusses the causes that had brought the oracle of Delphi into disrepute, Cicero recalls that Demosthenes had accused the Pythian priestess of “philippizing”, i.e. of taking the sides of Philip II of Macedon. In some of his writings, Tommaso Campanella cites this Ciceronian passage with a view of showing the necessity of unity between political and religious power, and the need for a strong papacy in terms of both spiritual and temporal power.

NEL capitolo dodicesimo del primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli fornisce una breve descrizione della vita religiosa dei “gentili”, individuando nei responsi oracolari e nella setta «delli arîoli e delli aruspici» le fondamenta su cui essa poggiava. La convinzione che la divinità predicente il futuro fosse la stessa in grado di concederlo non solo causava la nascita dei templi e delle suppliche, ma faceva anche sì che ogni cerimonia, sacrificio e rito pagani dipendessero da quei responsi e da quelle sette. Si spiega così l'esistenza dell'«oracolo di Delo», del «tempio di Giove Ammone» e di tutti gli altri oracoli che «riempivano il mondo di ammirazione e divozione». Osserva però Machiavelli che la fiducia negli oracoli venne meno quando essi iniziarono a parlare «a modo de' potenti» e quando i popoli si accorsero di questa «falsità», cioè della loro strumentalizzazione da parte del potere politico. Questa presa di coscienza ebbe l'effetto – politicamente drammatico – di rendere gli uomini increduli e «atti a perturbare ogni ordine buono».¹

Tale osservazione è parte integrante di un contesto teorico volto ad affermare che tra i doveri dei principi vi è quello di custodire e preservare le fondamenta della loro religione, poichè, così facendo, sarà possibile conservare facilmente la religiosità di un corpo politico (nella fattispecie di una repubblica) e dunque la sua buona salute e unità. Un principe, quanto più è prudente² e conoscitore «delle co-

panichialessio@interfree.it

¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma, Salerno, 2001, l. I, cap. XII, p. 84.

² Sul ruolo centrale della prudenza nella riflessione politica machiavelliana si veda R. DE MATTEI, *Sapienza, sapere, saviezza e prudenza nel Machiavelli*, «Lingua nostra», XXXVIII, 1-2, 1976, pp. 14-17; IDEM, *Dal primato della sapienza al primato della prudenza nel dottrinarismo politico italiano del Cinque e del Seicento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LV (LVII), 1976, v. 7, n. 1, pp. 119-127; F. CHIAPPELLI, «Prudenza» in Machiavelli (*Il Principe*, *Discorsi*, *Arte della guer-*

se naturali», tanto più deve favorire e accrescere tutto ciò che giova alla religione, anche nel caso in cui lo giudichi falso,¹ antepoendo così il perseguimento della *salus rei publicae* alla persuasione razionale che un determinato fenomeno non sia né vero né naturale. La salvaguardia della patria, dipendente dal rispetto della religione e dei suoi fondamenti (precetti, riti, cerimonie, etc.), è infatti legge suprema, in nome della quale bisogna essere pronti ad agire contro i dettami della ragione o dell'etica.² «*Salus populi, suprema lex*» dunque, come ebbe a scrivere un autore ben noto a Machiavelli, cioè Marco Tullio Cicerone.³

Ora, questo riferimento a Cicerone non è né peregrino né tantomeno casuale: la considerazione machiavelliana circa la perdita di credibilità degli oracoli ricorda infatti – come ha osservato Francesco Bausi⁴ – un passo del *De divinatione* concernente le cause del discredito in cui da tempo era caduto l'oracolo di Delfi. In questo passo, Cicerone risponde alla tesi – avanzata dal fratello Quinto nel primo libro dell'opera – secondo cui l'oracolo di Delfi gode di minore fama per una ragione prettamente fisica: così come certi fiumi sono svaporati e inariditi, oppure hanno preso una direzione e imboccato un percorso diversi dai precedenti, allo stesso modo quella potenza emanata dalla terra che investiva di afflato divino la mente della Pizia si è indebolita col trascorrere del tempo: «*Potest autem vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat, evanuisse vetustate*». ⁵ La sacerdotessa era ispirata dalla forza della terra poiché gli dèi, lungi dal presentarsi direttamente agli uomini, diffondono ovunque il loro influsso, immettendolo negli antri sotterranei o – ed è il caso della sibilla, incitata dalla sua stessa natura – infondendolo nelle anime umane: «*Qui quidem ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt, quam tum terrae cavernis includunt, tum hominum naturis implicant*». ⁶ Stando a questa tesi, insomma, gli oracoli profertiti dalla Pizia erano il frutto di esalazioni di vapori, provenienti dal sottosuolo, che le esaltavano l'anima e la inebriavano al punto da farle pronunciare responsi oracolari. Il venir meno di queste esalazioni ha reso sempre più debole e fallace la preveggenza della Pizia, privando così di credibilità i suoi presagi.

ra), in *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, vol. IV, Roma, Bulzoni, 1977, pp. 191-211; M. SANTORO, *Machiavelli e il tema della «fortuna»*, in IDEM, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1978, pp. 235-290; V. DINI, G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 63-75; E. GARVER, *Machiavelli and the history of prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987; CH. LAZZERI, *Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel*, in *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, sous la direction de A. Tosel, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1995, pp. 96-128; D. TARANTO, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 120-126.

¹ MACHIAVELLI, *op. cit.*, I, I, cap. XII, pp. 84-85.

² Ivi, I, III, cap. XLI, p. 765.

³ CICERONE, *De legibus*, I, III, 3, 8.

⁴ MACHIAVELLI, *op. cit.*, p. 84, nota 10.

⁵ CICERONE, *De divinatione*, I, 29, 38. Cfr. M. TULLI CICERONIS *De divinatione libri duo*, ed. by A.S. Pease, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 159-161; PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 432d-437c-d; IDEM, *De Pythiae oraculis*, 402b.

⁶ CICERONE, *op. cit.*, I, 36, 79. Cfr. IDEM, *De divinatione libri duo*, cit., pp. 231-232.

Ebbene, nel secondo libro del *De divinatione* Cicerone rifiuta – come del resto molti studiosi odierni¹ – una tale tesi e ne mette in luce le contraddizioni interne, sottolineando come un afflato che deriva dalla terra e rende la mente umana capace di presagire con largo anticipo il futuro non possa che essere di natura divina. Un tale afflato, dunque, non può certo svanire a causa del lungo tempo trascorso, visto che la sua natura lo rende eterno; chi sostiene il contrario, lo confonde con il vino e con la salamoia, il sapore dei quali viene meno col passare del tempo. L'ipotesi formulata da Cicerone è dunque un'altra e chiama in causa ragioni non fisiche, bensì umane e politiche: la forza dell'oracolo è svanita nel momento in cui gli uomini sono diventati meno creduli («Quando ista vis autem evanuit? An postquam homines minus creduli esse coeperunt?»). In proposito l'Arpinate ricorda, come già aveva fatto Eschine² e farà poi Plutarco,³ che Demostene – in un passo che non ci è giunto⁴ – accusava la Pizia di “filippeggiare”, cioè di parteggiare per Filippo II di Macedonia, facendo così intendere che egli l'aveva corrotta («Demosthenes quidem, qui abhinc annos prope trecentos fuit, iam tum φιλιππίζειν Pythiam dicebat, id est quasi cum Philippo facere. Hoc autem eo spectabat, ut eam a Philippo corruptam diceret»).⁵ Perciò, conclude Cicerone, è lecito ritenere che qualcosa di non veritiero sia stato presente anche in altri responsi dell'oracolo («quod licet existumare in aliis quoque oraclis Delphicis aliquid non sinceri fuisse»).⁶ Da qui l'incredulità degli uomini e il conseguente declino dell'oracolo delfico.

Ebbene, questo riferimento ciceroniano all'accusa di Demostene, parte integrante di una riflessione volta a evidenziare le ragioni tutte umane di un tale declino, è presente in diverse opere di Tommaso Campanella, precisamente nella *Monarchia del Messia* e nella *Monarchia di Spagna*, negli *Antiveneti* e nel *De politica*. L'intento con cui lo Stilese ricorda che la Pizia “filippeggiava” è, da un lato, mostrare che l'unione di potere politico e potere religioso giova tanto al primo quanto al secondo, dall'altro sottolineare come il benessere del corpo civile e il successo dell'azione politica tesa a realizzare la «monarchiam super cunctos christianos populos»⁷ dipendano, in ultima analisi, da un papato forte sia del potere spirituale che di quello temporale.

Nella *Monarchia del Messia*, ad esempio, Campanella, dopo aver affermato che

¹ Cfr. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, De Boccard, 1950, pp. 215-230; H. W. PARKE, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle. I. The History*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, pp. 19-24; J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978, pp. 197-203; S. TIMPANARO, *Introduzione a CICERONE, Della divinazione*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1999, pp. xxxi-xxxii, nota 19.

² ESCHINE, *Contra Ctesiphontem*, 130.

³ PLUTARCO, *Demosthenes*, 20.

⁴ CICERONE, *Della divinazione*, cit., pp. 397-398. Nella terza *Filippica* Demostene nota però che tra i privilegi di Filippo vi è anche quello di consultare per primo l'oracolo del dio Apollo a Delfi (DEMOSTENE, *Philippicae*, III, 32).

⁵ Cfr. PARKE, WORMELL, *op. cit.*, pp. 233-242.

⁶ CICERONE, *op. cit.*, II, 57, 117-118. Cfr. IDEM, *De divinatione libri duo*, cit., pp. 541-543.

⁷ T. CAMPANELLA, *De politica*, in IDEM, *Afor. pol.*, p. 195.

la paternità, il principato e il sacerdozio costituivano un unico soggetto nella «legge della natura» – come testimoniano Adamo, che fu padre re e sacerdote di tutto il genere umano, Noè, Sem, Abramo e ogni successore primogenito di cui parla la Bibbia –, spiega perché una tale unità sia importante dal punto di vista politico. Ricorrendo a numerosi esempi tratti dalla storia e dalla cultura pagana e sacra, lo Stilese afferma che il regno e il sacerdozio «stanno insieme ottimamente» per una ragione precisa, che chiama direttamente in causa le qualità tutte politiche della religione: i popoli obbediscono infatti volentieri ai loro principi quando credono che essi intercedano per loro presso Dio e dipendano da Dio. Le leggi, inoltre, godono di maggiore prestigio e sono rispettate non solo pubblicamente, a causa del timore umano per le conseguenze della loro violazione (che, dopo «l'onore di chi l'osserva»¹ e «l'amore dell'utile che viene all'osservatore», è il terzo guardiano delle leggi),² ma anche privatamente, sapendo che «Dio vede il tutto».³ Una considerazione, quest'ultima, dal sapore machiavelliano,⁴ poiché ricorda quanto scritto dal Segretario fiorentino nel celebre undicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi*, dove a Numa Pompilio⁵ viene attribuito il grande merito di aver tra-

¹ Di parere diverso è Grozio, il quale, nei suoi *Observata in aphorismos Campanellae politicos*, osserva riferendosi all'aforisma 39 che «Videtur inversus hic ordo rectus», poiché il bene pubblico è più nobile dell'onore privato e deve essere ricercato «naturaliter etiamsi desit honos» (U. GROZIO, *Observata in aphorismos Campanellae politicos*, in CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 234).

² CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 103. Cfr. IDEM, *De politica*, cit., p. 165.

³ T. CAMPANELLA, *Mon. Messia*, p. 57.

⁴ In merito al rapporto – complesso e sfaccettato – fra Campanella e Machiavelli si legga R. DE MATTEI, *La politica di Campanella*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1927, pp. 148-166; C. FABRO, *Campanella e Machiavelli*, in *Umanesimo e scienza politica*, a cura di E. Castelli, Milano, Marzorati, 1951, pp. 155-161; M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 358-380; N. BADALONI, *Tommaso Campanella*, Milano, Feltrinelli, 1965, pp. 262-265; G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965, pp. 71-75; pp. 77-80; L. FIRPO, *Le origini dell'anti-machiavellismo*, «Il Pensiero Politico», II, 1969, 3, pp. 344-345; J. M. HEADLEY, *On the Rearing of Heaven: the Machiavellism of Tommaso Campanella*, «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1988, pp. 394-395; p. 404; G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 160-168; G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, pp. 57-61; V. FRAJESE, *Cultura machiavelliana e profezia messianica nella riflessione politica di Tommaso Campanella. Dalla congiura all'interdetto*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 243-272 (in particolare pp. 249-254 e pp. 258-261); G. ERNST, *Introduction à T. CAMPANELLA, Monarchie d'Espagne et Monarchie de France, textes originaux introduits, édités et annotés par G. Ernst, traduction par N. Fabry et S. Waldbaum*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. XXII-XXV; EADEM, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 55-57; V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002, pp. 58-83; A. PANICHI, *La presenza di Machiavelli nel Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero di Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», XVI, 2010, 1, pp. 255-264.

⁵ In proposito si veda E. RAIMONDI, *Il politico e il centauro*, in IDEM, *Politica e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 280-286; J. S. PREUS, *Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object*, «Journal of the History of Ideas», XL, n. 2,

sformato il popolo di Roma da ferocissimo e bellicoso qual era in rispettoso del vivere civile grazie alla religione – «cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà». Egli diffuse infatti nel corpo della repubblica romana quel timore di Dio che scorre per secoli nelle sue vene e permise ai padri coscritti o a “quelli grandi uomini romani” di realizzare facilmente gli obiettivi che si erano posti. Tale facilità trova la propria spiegazione nella forza con cui il *metus dei* induce l'animo umano all'obbedienza – una forza che non può essere eguagliata dal *metus hominis*, come testimoniato dal fatto che i romani, stimando «più la potenza di Dio che quella degli uomini», temevano in misura maggiore la violazione del giuramento che quella delle leggi.¹ Per questo motivo gli antichi, volendo frenare o indurre al combattimento i soldati, ricorrevano all'«autorità di Iddio», organizzavano cioè grandi cerimonie con cui «facevano a' loro soldati giurare l'osservanza della disciplina militare», affinché temessero, nel caso di violazione o trasgressione della disciplina stessa, non solo la punizione inflitta dalla legge e dagli uomini, ma anche e soprattutto quella divina.²

Memore forse di queste considerazioni machiavelliane, Campanella rileva dunque che tra i meriti dell'unione di regno e sacerdozio – tema centrale nella sua riflessione politica (basti pensare agli *Aforismi politici*³ e alla *Città del Sole*)⁴ – vi è quello di radicare il rispetto della legge nell'intimo delle coscienze, contribuendo così in maniera sostanziale alla conservazione del corpo politico: «Quoniam amor ac timor Dei poenarum et praemiorum aeternorum – scrive lo Stilese – compellunt ad legum observantiam». Viceversa, nel caso cioè in cui tale unione non si verifichi o venga meno mutandosi in conflitto, i detentori del potere (tanto politico quanto religioso) si espongono a gravi rischi, «perché la maestà dell'imperio non essendo sacrata, e di poca riverenza, è preda di heretici, e di se stessa avviltrice». Un principe che non sia al contempo un sacerdote, infatti, cade vittima di ogni eresiarca – che farà proseliti accusandolo di tiranneggiare e di fraintendere

1979, pp. 177-180; H.-J. DIESNER, *Numa Pompilius bei Machiavelli*, «Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen», IX, 1985, pp. 49-56; C. VAROTTI, *Le figure di Romolo e Numa creatori di istituzioni nei Discorsi*, in *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*, atti del convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, a cura di J.-J. Marchand, Roma, Salerno, 1996, pp. 121-130.

¹ MACHIAVELLI, *op. cit.*, I, I, cap. XI, pp. 77-78. Sul ruolo del giuramento nel pensiero politico di Machiavelli si veda F. ERCOLE, *La Politica di Machiavelli*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, pp. 256-257; C. C. BAYLEY, *War and Society in Renaissance Florence. The De militia of Leonardo Bruni*, Toronto, University of Toronto Press, 1961, p. 258; L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, pp. 271-272; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 234-237; E. CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 167-173; IDEM, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 81-83.

² N. MACHIAVELLI, *L'arte della guerra*, in IDEM, *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J. J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Roma, Salerno, 2001, VI, p. 230.

³ Cfr. CAMPANELLA, *Afor. pol.*, pp. 115-116; IDEM, *De politica*, cit., p. 188; GROZIO, *op. cit.*, p. 238.

⁴ Cfr. V. FRAJESE, *Introduzione a CAMPANELLA, Mon. Messia*, pp. 25-28; p. 36; IDEM, *Cultura machiavelliana*, cit., pp. 258-261; pp. 265-266; IDEM, *Profezia e machiavellismo*, cit., pp. 138-143.

⁵ CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 91.

⁶ CAMPANELLA, *Mon. Messia*, p. 58.

o disprezzare la legge divina – e si dimostra crudele, licenzioso e poco rispettoso dei popoli, maltrattando per giunta i buoni sacerdoti e favorendo invece quelli che interpretano la legge in modo a lui favorevole. A sua volta, un sacerdote privo di potere temporale e «gladio» – simbolo della forza militare, la cui potestà è la «somma potestà» di vita e morte¹ – ha poco valore ed è facile preda dei principi, i quali decidono per lui cosa dire e fare, come «[...] li muffti del Turco, et li profeti di Iezabel, et li sacerdoti di Delfo, per li quali si dicea che Pythia *philippisabat* per paura, o per denari, proferendo l'oracolo a quel modo, che voleva Filippo re di Macedonia et occupatore della Grecia [...]».²

Nella *Monarchia del Messia*, dunque, il riferimento alla Pizia serve a corroborare – con l'evidenza dei fatti storici – la tesi per cui la disunione fra regno e sacerdozio nuoce gravemente non solo ai principi, ma anche agli uomini religiosi, poiché, privandoli della concreta possibilità di agire sul piano politico e militare, li getta nelle fauci dei primi. Nella *Monarchia di Spagna*, invece, tale riferimento è presente all'interno di una riflessione volta ad affermare – ed è un altro *leitmotiv* della produzione campanelliana – che il monarca spagnolo, se vuole «aggrandire» il proprio regno realizzando così «il fato cristiano», deve seguire l'esempio di Pipino, Carlo Magno e Costantino, cioè dichiararsi dipendente dal papa e porsi a capo dei difensori del cristianesimo, cedendo «molte controversie che sono tra lui e il Papa».³ Nell'ambito della cristianità, infatti, la realizzazione della monarchia universale risiede in definitiva nelle mani del pontefice – che, non dimentichiamolo, è il «capo» in cui risiede l'anima della repubblica, cioè la religione,⁴ e da cui traggono origine gli spiriti (ossia le leggi), le vene, i nervi e le arterie del corpo politico⁵ – e non in quelle del principe: i suoi sforzi in tal senso falliscono ogni qual volta egli abbia come superiore chi, ad esempio il papa, regna con la religione, oltre che con le armi, dato che ogni sua azione «li viene rotta in mano dal superiore».⁶

Il presupposto teorico di questa riflessione è ancora una volta il convincimento che la religione si configura come una componente fondamentale del gioco politico, nel quale essa, a prescindere dalla sua verità o falsità, ha sempre la meglio quando gode di credito, perché «lega gli animi»,⁷ da cui dipendono i corpi, le spa-

¹ CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 95. Cfr. IDEM, *De politica*, cit., p. 155.

² CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 60. Anche in questo caso Grozio diverge – e profondamente – da Campanella: a proposito dell'aforisma 70, infatti, egli ricorda che le armi dell'esercito cristiano non sono carnali e che il Vangelo di Cristo è tale «ut paupertas et patientia sacerdotes eius legis venerabiles effecerit, divitiae et arma tum ipsos, tum religionem contemptui obicerint. Vos autem non sic» (GROZIO, *op. cit.*, pp. 237-238).

³ T. CAMPANELLA, *Mon. Spagna*, p. 46; p. 48; p. 50. Cfr. IDEM, *De politica*, cit., p. 195.

⁴ Cfr. CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 91; p. 109; IDEM, *De politica*, cit., pp. 169-170.

⁵ CAMPANELLA, *Mon. Messia*, p. 55. Cfr. *Efesini*, 4, 16; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 3.

⁶ CAMPANELLA, *Mon. Messia*, p. 44. Cfr. IDEM, *Afor. pol.*, p. 120; IDEM, *De politica*, cit., pp. 194-195; GROZIO, *op. cit.*, p. 243.

⁷ Cfr. CAMPANELLA, *De politica*, cit., p. 146. Sulle conseguenze politiche della divisione religiosa e sui rimedi a essa si veda rispettivamente CAMPANELLA, *Afor. pol.*, p. 91; pp. 129-130 e IDEM, *De politica*, cit., p. 209. Cfr. GROZIO, *op. cit.*, p. 244.

de e le lingue, chiamati dallo Stilese «strumenti d'imperio». ¹ Di conseguenza, il re di Spagna deve godere del sostegno continuo degli ecclesiastici e, affinché ciò sia possibile, impegnarsi ad avere un papa spagnolo, «ma più di casa d'Austria», poiché «quando il Papa dona l'oracolo in suo favore l'aggrandisce, e quando contra, l'abbassa». Non è pertanto un caso che i re francesi abbiano cercato di fare abitare in Francia i pontefici e che Filippo il Macedone, «quando la Pizia filippizzò in Grecia», ne divenne re. ²

Se, come abbiamo appena visto, nella *Monarchia di Spagna* l'obiettivo per cui viene richiamato il «filippeggiare» della Pizia è convincere il re spagnolo dell'opportunità, o meglio, della necessità di avere il pieno sostegno papale, negli *Antiveneti* l'obiettivo dello Stilese è diverso, anche se complementare: mettere in guardia dai pericoli a cui la società va incontro quando il papa è privo di potere temporale. Il punto di partenza del ragionamento campanelliano è il seguente: fra i cristiani è necessaria la presenza di «un capo universale» che, lungi dall'essere fazioso, si comporti come un padre e abbia a cuore i destini tanto della cristianità quanto dell'Europa. Suo compito, infatti, è impedire sia che i conflitti tra i principi cristiani aprano la strada alla conquista turca, sia che le diverse e contrastanti «opinioni ereticali» fomentino le guerre civili. Egli, perciò, deve deporre gli scismatici, innalzare «gli magnanimi amanti del pubblico», mettere a tacere i dissidi fra i principi e indurli a combattere insieme contro i comuni nemici, impedendo inoltre che un principe cristiano possa usurpare il regno altrui o crescere a tal punto da conquistare gli altri. «La maggioranza del Papa», come la definisce Campanella negli *Aforismi politici*, giova dunque ai potenti cristiani, perché

agguaglia le loro differenze et è arbitro della pace e guerra giusta, et inclina con l'arme alla parte che ha ragione, et astringe a cedere chi ha il torto, e gli unisce contra i nemici del Cristianesimo, e gli disunisce dagli nemici, e contra i buoni e tristi regnatori accomoda le cose loro e del Cristianesimo [...], e spesso sarebbero roinati gl'impotenti Signori, se non per il Papa. ³

Ora, il papa non può adempiere a tali compiti e svolgere dunque la sua funzione di «capo universale» dei cristiani se privo del gladio e della signoria temporale: in questo caso, infatti, il pontefice, essendo impossibilitato a ricorrere alle armi, non può né proteggere i sacerdoti, né spaventare i principi o allearsi con quelli «buoni e maltrattati contra li pravi, che cercano insignorirsi del regno altrui». La conseguenza di ciò è duplice: da un lato, i conflitti, gli scismi e le eresie dilagheranno nel continente europeo, dall'altro il papa (e con lui la «religione disarmata», scrive Campanella con un linguaggio machiavelliano) diverrà meno autorevole e del tutto dipendente dall'arbitrio principesco, come «fanno li mufti del Turco, e li profeti di Iezabel, e la Pizia di Delo, di cui fu detto: – *Pythia philippizet* –, perché diceva ogni oracolo secondo voleva Filippo Macedone per farsi patrone della Gre-

¹ CAMPANELLA, *Mon. Spagna*, p. 44. Cfr. IDEM, *Afor. pol.*, p. 110; IDEM, *Antiveneti*, p. 74.

² CAMPANELLA, *Mon. Spagna*, p. 56.

³ CAMPANELLA, *Afor. pol.*, pp. 119-120. Cfr. IDEM, *De politica*, cit., p. 194; GROZIO, *op. cit.*, p. 242.

cia». ¹ Il rischio di un papa al servizio del potere politico viene prospettato anche in un brano del *De politica*, dove però – a differenza che negli altri brani esaminati – Campanella cita esplicitamente Cicerone come sua fonte, affermando che, qualora l'unico principe dei cristiani cadesse nell'eresia, la religione cristiana rovinerebbe «et Pontificatus eius esset lenocinum ad regnandum, et Papa cappellanus, sicuti et Pythia olim, teste Cicerone, philippizabat». ² Insomma, chi sostiene che il pontefice possiede solo il gladio spirituale e non anche quello temporale commette un grave errore, dalle conseguenze ancor più gravi, perché in tal caso «la monarchia sua sarebbe diminuita» e lo stesso Cristo «sarebbe diminuito», il che – conclude lo Stilese – è «cosa imprudente et eretica ad affermarsi». ³

A conclusione di questa nota, possiamo ben dire che il riferimento ciceroniano alla Pizia “filippeggiante” ricopre negli scritti dello Stilese funzioni diverse a seconda del contesto teorico di appartenenza, ma riconducibili a quello che è l'obiettivo di fondo della riflessione politica campanelliana: mostrare cioè che la religione e la politica, come il *recto* e il *verso* della stessa medaglia, sono realtà strettamente intrecciate, a tal punto che la loro disunione o conflittualità nuoce a entrambe e si rivela esiziale sotto il profilo politico. Esemplare in proposito è quanto detto dallo Stilese negli *Aforismi politici* riguardo ai tre strumenti – la lingua, la spada e il denaro – che permettono di «acquistare e governare e mantenere gl'imperii»: ⁴ chi ricorre solo alla spada, «strumento del corpo e della fortuna», conquista e perde velocemente il potere; chi, invece, si affida esclusivamente alla lingua, «instrumento della religione e della prudenza», acquisisce rapidamente il potere sugli animi e fonda lentamente quello politico, ma perde la vita a causa della verità che predica, con la conseguenza che a costruire lo stato sono i suoi successori. Il primo «poco può ben durare» e il secondo «diviene preda di chi essercita l'arme et il corpo», come testimonia il fatto che numerosi papi, poiché privi delle armi, furono spesso in balia dei nemici e degli amici. Al contrario, chi, come i turchi, esercita l'uno e l'altro strumento, «meglio si mantiene». ⁵ Certo, Campanella non nutre alcun dubbio sul fatto che le vere cause della conquista, della conservazione e del governo di un regno sono la religione e la prudenza, ⁶

¹ CAMPANELLA, *Antiveneti*, pp. 86-88.

² CAMPANELLA, *De politica*, cit., p. 195; corsivo di chi scrive.

³ CAMPANELLA, *Afor. pol.*, pp. 113-114.

⁴ Cfr. CAMPANELLA, *De politica*, cit., p. 177.

⁵ CAMPANELLA, *Afor. pol.*, pp. 110-113. Cfr. IDEM, *De politica*, cit., pp. 172-176.

⁶ In merito al ruolo della prudenza nella filosofia campanelliana si veda R. DE MATTEI, *Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII*, in *Umanesimo e scienza politica*, cit., p. 140; IDEM, *Il problema della "Ragion di Stato" nel Seicento*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», xxx, 1953, IV, pp. 445-459; A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 227-229; G. ERNST, *La mauvaïse raison d'Etat: Campanella contre Machiavel et le politiques*, in *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI et XVII siècles*, sous la direction de Y. C. Zarka, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 136-138; EADEM, «Falsa ragion di stato ti nutrica». Contro Machiavelli e i politici, in EADEM, *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 117-118; A. PANICHI, «Auguri»,

per cui «instrumentum per se primo lingua, per se secundo gladius, per accidens pecunia».¹ Ciò non toglie, tuttavia, che la repentina acquisizione e la fondazione di un potere lungo e durevole siano appannaggio di chi adopera insieme la lingua e la spada, cioè il potere spirituale e quello temporale, la religione e la politica. E questa, fra le non poche lezioni che Campanella ha appreso dal «tristo Macchia-vello», è, se non la più importante, di certo la più significativa.

«aruspici» e «pullarii»: note sulla funzione della religione e della prudenza in Machiavelli e Campanella, «Il Pensiero Politico», XLIX, n. 1, 2011, pp. 77-94.

¹ CAMPANELLA, *De politica*, cit., p. 172. Cfr. ivi, pp. 176-177.

ANDRZEJ NOWICKI LETTORE DI VANINI

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

SUMMARY

Andrzej Nowicki's hermeneutic essays on Vanini's philosophy represent a novelty in comparison to traditional interpretations that had been developed until the first half of the twentieth century. He identifies the central elements of the philosopher's intuition of nature and man, but from the 1970s onwards he begins to gradually superimpose his own theoretical reflection on historical inquiry.

Si potrebbe dire che per taluni aspetti, ed entro determinati limiti, l'interpretazione di Andrzej Nowicki dell'opera di Giulio Cesare Vanini rappresenti la svolta più radicale rispetto alle tendenze storiografiche dell'Ottocento e della prima metà del Novecento. Per comprenderlo è d'obbligo percorrere, sia pure sinteticamente, le linee evolutive della storiografia vaniniana, prescindendo ovviamente dalle opposte interpretazioni di entusiastica esaltazione del martire del libero pensiero o di preconcetta e feroce detrazione dell'ateo incallito e pervicace, dettate, come direbbe Antonio Corsano, da *ira et studio* e da motivazioni di ordine politico e religioso, se non addirittura di matrice moralistica e per ciò stesso prive del necessario rigore scientifico. Due sembrano essere le direzioni costanti della più significativa storiografia ottocentesca: da un lato la ricerca documentaria e archivistica in vista di una più completa ricostruzione della vicenda biografica del Salentino, dall'altra la valutazione dell'opera filosofica, quasi sempre denunciata come priva di originalità e fortemente compromessa dal plagio. Il primo filone non è che la prosecuzione dei rudimentali contributi di Peter Friedrich Arpe e di Carl Friedrich Stäudlin¹ e, insieme, la preparazione, attraverso gli apporti non sempre felici di Cousin, di Palumbo, di Baudouin e di Moschettini, alle più solide, rigorose e scientifiche ricerche di Richard Copley Christie, Guido Porzio ed Émile Namer.² Il secondo filone, condizionato dall'accusa di plagio, già formulata in passato da Mersenne, Patin e Durand,³ prelude alle più drastiche conclusioni prima del Fio-

frapraimondi@libero.it

¹ P. F. ARPE, *Apologia pro Julio Caesare Vanino*, Neapolitano, Cosmopoli [Rotterdam], 1712; C. F. STÄUDLIN, *Lucilio Vanini*, «Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion», a. I, 1797, pp. 147-171.

² R. C. CHRISTIE, *Vanini in England*, «The English Historical Review», a. x, 1895, pp. 238-265; G. PORZIO, *Biografia critica di G. C. Vanini*, in *Le opere di Giulio Cesare Vanini tradotte per la prima volta in italiano con prefazioni del traduttore*, v. II, Lecce, 1912; É. NAMER, *Nuovi documenti su Vanini*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1932, pp. 161-198; IDEM, *Documents sur la vie de Jules-César Vanini*, Bari, s. d. (ma 1965).

³ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae, 1623, col. 625; [G. PATIN], *Naudaeana et patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et*

rentino e poi di Busson e di Corvaglia. In realtà le due direzioni di ricerca si intrecciano strettamente tra loro: a fronte della impossibilità di una rivalutazione del pensiero vaniniano, non restava che il fascino esercitato dalla tragica fine sul rogo. Il Fiorentino è forse colui che esprime più icasticamente questa idea, quando sentenzia che «il Vanini è più importante per la sua tragica fine che per la sua filosofia».

Tuttavia quando dal piano ermeneutico si risale alle motivazioni ideologiche dell'interprete ci si accorge che la denuncia della assoluta mancanza di originalità del Vanini o è l'esito scontato di un più generale presupposto ermeneutico o è la conseguenza di un soggettivo scandalizzato rifiuto della prospettiva dell'ateismo. Esemplare è in proposito il caso di Victor Cousin che demolisce il filosofo salentino fin dal *Cours de l'Histoire de la Philosophie* (1829), quando per sua esplicita affermazione non ne ha ancora letto i testi. Nel successivo saggio *Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort*, consegnato alle pagine della *Revue des deux mondes* (1843),¹ il pensiero vaniniano oscilla tra lo scetticismo, l'ortodossia e l'inconcludente confusione di idee. Tuttavia, il giudizio non deriva da un lavoro di scavo dei testi, ma si inquadra in una aprioristica visione francocentrica della storia del pensiero in cui l'inizio dell'età moderna è datato a partire dalla stampa degli *Essais cartesiani*: la filosofia della Rinascenza italiana è condannata in blocco come generale ubriacatura per l'antica filosofia greca con il conseguente colpevole abbandono della Scolastica e dell'inevitabile caduta nello scetticismo e nella *extrême confusion*. Sicché Vanini è per lo storico francese privo di originalità, perché figlio di una filosofia priva di originalità. I filosofi italiani – scrive Cousin – destano interesse per la loro vita e per la loro morte più che per le loro opere e se Vanini è ancora un 'problema', in quanto oggetto di contrastanti e disparate interpretazioni, è perché il suo stesso pensiero, oltre che la sua condotta, sono contrassegnati da cinismo e da confusione. Questo sarebbe confermato dall'inesplicabile dicotomia tra l'*Amphitheatrum* ortodosso – o tutt'al più velatamente deistico – e il dissacrante, anticristiano e immorale *De admirandis*, in cui l'etica sconfinava nel materialismo e il deismo svanisce in una sorta di deificazione della natura e in panteismo.

Va da sé che il saggio di Cousin ha influenzato fortemente gran parte della storiografia vaniniana dell'Ottocento fino al Novecento inoltrato. Esso è un punto di riferimento per il Palumbo,² che iscrive il Vanini nell'alveo dello scetticismo e ritiene che non gli si possa attribuire l'ateismo per il fatto che «i filosofi del Risorgimento» se «miravano a far trionfare la ragione, pure non osavano di crollare interamente l'edifizio della fede». Lo scenario non muta con l'*Histoire critique de Jules-César Vanini* (1879) di Adolphe Baudouin,³ il quale, pur avendo tra le mani

Patin, Amsterdam, 1703, p. 51; D. DURAND, *La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*, Rotterdam, 1717, p. 147.

¹ V. COUSIN, *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, t. 1, Paris, 1829, pp. 64-65, 67, 389, 417-420; *Vanini, ses écrits, sa vie et sa mort*, «Revue des Deux Mondes», 2^e pér., a. XIII, 1843, t. IV, pp. 674-728.

² R. PALUMBO, *Giulio Cesare Vanini e i suoi tempi*, Napoli, 1878.

³ A. BAUDOUIN, *Histoire critique de Jules-César Vanini dit Lucilio*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», a. IV, t. VIII, 1879, pp. 49-71, 157-178, 259-290, 387-410; ristampato in «Revue des Pyrénées», xv, 1903, pp. 5-126.

una documentazione di primissimo ordine, ci ha lasciato la più romanzata biografia del Salentino, saccheggiata a piene mani dal Passamonti,¹ nonché apprezzata e valorizzata soprattutto da chi non l'ha letta. Baudouin estremizza la posizione del Cousin fino al punto di fare del Vanini un perfetto ortodosso legato ad ambienti gesuitici. Nella fantasiosa ricostruzione dell'archivista tolosano il Salentino avrebbe confessato ai Gesuiti di aver assassinato Enrico Silvio e sarebbe perciò stato indotto da quei campioni di doppiezza della Compagnia a intraprendere per espiazione del peccato la battaglia contro l'ateismo.

Di tutt'altra tempra il Fiorentino, autore di due brillantissimi saggi su *Bernardino Telesio* (1874) e su *Giulio Cesare Vanini ed i suoi biograf* (1878),² spesso polemico nei confronti della lettura cousaniana del Vanini, dalla quale però non riesce a liberarsi del tutto perché ne conserva sia la cornice scettica, letta per altro nei termini negativi di un 'desolante scetticismo', sia la discutibile ipotesi di un radicale e ingiustificabile dualismo tra i due testi vaniniani. In fondo, nel suo tentativo di attenuarne la frattura, di fatto il Fiorentino la ribadisce, poiché osserva che il Vanini «non era mai stato credente» e «se erasi unito con altri a propugnare il Cattolicesimo a Londra, non era per convinzione, ma per far mostra di acutezza e di prontezza d'ingegno», segno evidente che quando intraprese «la difesa della Provvidenza [...] non ne era persuaso». Riaffiora qui nel Fiorentino l'idea di Vanini pensatore incapace di profondità e di serietà di pensiero ed anzi caratterizzato da certa leggerezza di spirito, già denunciata nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* da Hegel, nel quale però quella connotazione negativa era almeno attenuata nel quadro di una positiva rivalutazione del filosofo emancipatore della ragione sia pure in una Rinascenza schiacciata nella fase conclusiva del Medioevo. Ma in realtà lo storico italiano mette in secondo piano il profilo filosofico del Salentino e tutto sommato dissolve la questione dell'ateismo, incrociandola con quella della dissolutezza dei costumi: «l'ateismo del Vanini non si scopri [...] se non dopo la condanna; e non si scopri per una revisione più accurata dei suoi libri, ma per la mala voce in cui lo misero tutti coloro, i quali, se non lo dipingevano per tale, dovevano provar rimorso, o almeno vergogna della condotta propria». Ancora una volta il giudizio sull'ateismo del Vanini è in realtà un pregiudizio scontato; l'ateismo è sì negato, ma non sulla base di una puntuale disamina dei testi: «Da quel tanto che abbiamo sott'occhio è lecito inferire [...] che le accuse lanciate contro la sua dottrina, e più ancora contro i suoi costumi, sono state effetto di malevolenza e d'invidia; che s'egli non era ortodosso, non era però un ateo; che s'egli non era di una castità a tutta prova, non era però bestialmente dedito ai piaceri; che se non fu un martire, seppe mostrare il viso alla morte senza debolezza». Il nodo centrale, dunque, resta anche per il Fiorentino quello dell'assenza di origi-

¹ E. PASSAMONTI, *Giulio Cesare Vanini. La vita e gli scritti*, «Rivista di Filosofia Italiana», a. VIII, 1893, 137-191.

² F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Firenze, 1874, v. II, pp. 211-222, 233, 243; IDEM, *Giulio Cesare Vanini ed i suoi biograf*, «Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti», s. 2, a. XI, 1878, pp. 191-224 (ristampato in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911, pp. 423-471).

nalità: Vanini è «un ritratto del Pomponazzi; il suo *Anfiteatro* ricorda i libri del *Fato*; i suoi *Dialoghi* il libro delle *Incantazioni* [...] ma senza originalità di concetti».

Nella prima metà del Novecento i due filoni della vaninografia ottocentesca giungono a definitiva maturazione. Da un lato la *Biografia critica* di Guido Porzio rappresenta il frutto più evoluto della ricerca documentaria e dall'altro gli studi di Busson e di Corvaglia portano a compimento la tesi del plagio. Alla passionale e appassionata difesa dell'originalità del Salentino da parte di Porzio, polemista tutto d'un pezzo, ma non privo di salda erudizione e di non disprezzabile preparazione scientifica, si oppongono a pochi anni di distanza, e nell'arco di appena un quinquennio (1930-1934), i contributi di Busson e di Corvaglia, che segnarono una grave battuta di arresto negli studi vaniniani. Nel 1930, dando alle stampe la prima traduzione francese del *De incantationibus* del Peretto, Busson mette per la prima volta a confronto i testi del Salentino con quelli pomponazziani.¹ Il *De admirandis* ne esce come un «plagiat effronté», una semplice «réédition» con una dipendenza «absolument servile» dal Peretto e Vanini ne esce nelle vesti di un mistificatore, un *persifleur* del tutto incapace di originalità (*à défaut d'originalité*), relegato nel ruolo affatto marginale di chi esercita un *pouvoir*, sia pure *serieux, de diffusion*. Corvaglia ne fu abbagliato come Paolo sulla via di Damasco e si affrettò a denunciare il «plagio gigantesco» in due articoli comparsi nel 1931 sulla «Gazzetta del Mezzogiorno», per poi darsi alla sisifea fatica di documentazione della mascagna e truffaldina operazione intellettuale del Salentino. L'accusa prese definitivamente corpo nell'edizione a doppia colonna degli *Opera* vaniniani editi negli anni 1933-1934.²

Non è qui il caso di ritornare sull'annosa questione del plagio. Sarebbe stata sufficiente una esplorazione intertestuale delle fonti originali per ridimensionarne la portata e per evitare di cadere nell'equivoco di attribuire al pedante Scaligero l'originalità di pensiero del Vanini. In un clima così ostile, in cui più che la devastante demolizione prevaleva l'indifferentistica coltre del silenzio o tutt'al più la polemica dai toni più sguaiati, il grande merito di Antonio Corsano e di Andrzej Nowicki fu quello di riproporre la 'questione Vanini'. Corsano intervenne per tempo e già nel 1935, ad appena un anno di distanza dall'edizione corvagliana, in un esemplare saggio sul Vico,³ non trascurò di segnalare che per quel suo naturalismo preilluministicamente antidommatico e anticristiano non mancava nel suo più celebre conterraneo «qualche vigore speculativo». Tuttavia, la rottura del silenzio si ebbe soprattutto con il fondamentale saggio del 1958,⁴ inserito in una mirabile galleria di affreschi sul tardo Rinascimento, pubblicati nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana».

¹ H. BUSSON, *Introduction*, in P. POMPONAZZI, *Les causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*, Paris, 1930, pp. 10, 26-27, 60, 77, 79-83, 98, 104.

² L. CORVAGLIA, *Un plagio gigantesco: le opere di G. C. Vanini*, «La Gazzetta del Mezzogiorno» del 1° e del 18 dicembre 1931; IDEM, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, Milano, 1933-1934, 2 voll.

³ A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, 1935, pp. 159-161.

⁴ A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. II: G. C. Vanini*, «Giornale critico della filosofia italiana», xxxvii, 1958, pp. 201-244; ristampato di G. PAPULI, *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, 1975, pp. 75-120.

Il nucleo centrale del saggio è definito fin dalle prime battute, in cui lo studioso pone l'istanza di intrecciare strettamente la vicenda biografica e quella speculativa del Salentino, in modo da delineare nel contempo, sul fronte biografico, uno degli «episodi più esemplari del trapasso dall'uno all'altro mondo religioso del primo Seicento» e, su quello speculativo, una «sintesi personalissima e pertanto personalistica degli svariati frammenti di quella sua dottrina filosofica, teologica e scientifica». In tale magistrale e concisa formulazione è racchiuso tutto il senso della proposta ermeneutica corsaniana in cui le istanze poste dal Fiorentino trovano un loro invero a un più profondo livello d'indagine, che in altre occasioni mi è capitato di intendere in chiave psicologista, ma che oggi mi pare più ragionevole interpretare, pur senza escludere una componente psicologista, comunque connessa alla dinamica della vicenda biografica e riconfermata peraltro dall'accento posto su quel 'personalissima', come oggettivo dinamismo del pensiero che, nel confronto con le diverse *Weltanschauungen* culturali e politico-religiose, giunge a una sintesi che ha i suoi nuclei centrali in una filosofia, in una teologia e in una intuizione scientifica della natura. In quella sintesi è il 'sigillo' della originalità del Vanini, ciò che di 'proprio' e di 'inconfondibile' egli appone come un marchio personalissimo alla «materia torbidamente composita» del plagio, assurgendo a modello di quel fenomeno «tuttora non pienamente decifrato, che è il *libertinage*». Il plagio scade così al livello di grezza materialità, mentre il pensiero di staglia nella fase elaborativa e rielaborativa.

Difficile certo ammettere l'esistenza di una teologia vaniniana, che fu comunque una costante preoccupazione del Corsano, il quale, ancora in tarda età, mi stimolava a farne oggetto di indagine quando ero alle prese con la traduzione del *De admirandis*. Ma soprattutto è possibile discutere, a distanza di tempo, su quegli estremi storici entro cui si snoda l'avventura intellettuale del Salentino, se cioè si trattò di materiale esclusivamente di derivazione tardo-rinascimentale o già proto-secentesca e barocca o larvamente premoderna e se sfociò in prospettive con tratti prelusivi del libertinismo. La distanza cronologica e i successivi sviluppi della ricerca non consentono di accogliere *in toto* l'architettura del lavoro ermeneutico del Corsano. Innanzi tutto perché sono profondamente mutate le coordinate storico-documentarie della vicenda biografica del Salentino. A mero titolo d'esempio, il conseguimento a Napoli della *licentia praedicandi* nel febbraio 1610 dilata i confini del soggiorno napoletano e riduce notevolmente quelli del soggiorno padovano-veneto; questo semplice dato cronologico rimette in discussione le radici napoletane o padovane dell'aristotelismo vaniniano con conseguenze non irrilevanti sul piano ermeneutico. In secondo luogo, pur convenendo sulla necessità e sulla utilità di una correlativa e parallela indagine biografica e speculativa, oggi prevale il bisogno di ristabilire la centralità del testo e di riconoscerne l'impermeabilità anche per evitare il rischio di cadere nel circolo vizioso dell'*usteron-proteron* e di giustificare come oggettivamente incardinata nella vicenda biografica l'ipotesi interpretativa dello storico.

L'anello debole di tutta la ricostruzione corsaniana è nella lettura dell'*Amphitheatrum*, ove la dialettica *ratio-fides*, forse sotto la suggestione di letture dettate da una pensosa e sincera religiosità, come quelle di Renan e di Giorgio Spini, scade

in «smania di mistificazione e alterazione»; la vicenda speculativa del Salentino finisce così con l'essere serrata nella morsa di una sotterranea e sempre riaffiorante vocazione libertinistica e di una folgorante irruzione del lucianismo, dai contorni amoralistici o persino immoralistici, in cui si smussano tutte le punte più estreme ed eversive del pensiero vaniniano, degradate al rango di libertinistiche *boutades*. Si spiega così come sia scambiato, forse sotto l'influsso del Baudouin, come autentico e sincero lo sconcertante e sperticato elogio dei Gesuiti, tratteggiato con raffinata arte dissimulatoria nella *Epistola al candido lettore*, e come sia ripristinata, sulla scorta del Cousin, l'ipotesi, difficilmente condivisibile, della antinomica contrapposizione dell'*Amphitheatrum* ortodosso al più brioso e meno paludato *De admirandis*. Nella lettura di tale seconda opera Corsano sortisce le sue più felici intuizioni ermeneutiche. Oltre a un «deciso e definitivo rivolgimento antiumanistico» – e si potrebbe aggiungere antirinascentale – che respinge la formula micro-macrocosmica e neoplatonizzante dell'uomo, egli scopre nel Salentino spunti afinalistici o antiteleologici della teologia prespinoziana e prekantiana del dialogo *De Deo*, una concezione della natura «più limpida e più prossima alle esigenze della nuova scienza», tracce del contingentismo empedocleo in opposizione al principio platonico della perfezione del mondo, un'erosione della trascendente fissità delle specie in un processo di variazione biologica, l'esclusione del dualismo psico-somatico e infine una matrice antropologica che fa da sostrato alla teoria delle religioni. Tuttavia, nella sua articolazione argomentativa, il saggio corsaniano, pur straordinariamente acuto, tradisce incertezze di fondo che sono evidenti soprattutto in quelle oscillazioni che per un verso fanno del Vanini, sulla scia hegeliano-fiorentiniana, un pensatore leggero, incline alle *boutades* e al «facile, arguto, petulante *bavardage*», e per l'altro verso ne fa un anticipatore di tematiche medico-illuministiche in sede di fisiologia e di biologia; quindi, da un lato Vanini sarebbe un pensatore che non manca di una sua serietà nell'atteggiamento religioso, e dall'altro egli è «il più tardo e il più fiacco epigono del Rinascimento», «un uomo mediocre, modesto scienziato e pensatore, incapace di inserirsi in una comunità civile e religiosa, ricco d'un felice estro più letterario che speculativo».

Il saggio di Corsano, ovviamente più per le sue luci che per le sue ombre, resta un essenziale punto di riferimento nella storiografia vaniniana. A pochi anni di distanza dalla sua pubblicazione, il 25 maggio 1969, si tenne a Taurisano una giornata commemorativa, impropriamente ricordata come primo Convegno di studi su Vanini. In realtà non si trattò affatto tecnicamente di un convegno, ma di una mera celebrazione del 350 anniversario della morte del filosofo. I due maggiori studiosi che vi presero parte, lo stesso Corsano ed Émile Namer, parlarono a braccio. Corsano si soffermò più sugli aspetti biografici che su questioni di carattere ermeneutico. Lo stesso fece Namer, che in seguito pubblicò il suo breve intervento con il titolo *Introduction à l'étude de Vanini* sulle pagine della «Revue de Métaphysique et de Morale». ¹ L'impulso più innovativo che sarà poi decisivo per la storiografia successiva agli anni settanta venne da una conferenza di An-

¹ É. NAMER, *Introduction à l'étude de Jules-César Vanini de Taurisano (1585-1619)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», a. LXXVI, 1971, pp. 332-338.

drzej Nowicki, tenuta fuori convegno il 13 dicembre 1969, su *Vanini e il paradosso di Empedocle*,¹ in cui lo studioso polacco anticipò talune tematiche del suo più maturo contributo su *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*² che vide la luce l'anno successivo. In quello stesso anno Namer pubblicò la sua *Anthropologie philosophique* negli *Studi in onore di Antonio Corsano*.³ Dopo circa un trentennio di ricerche biografico-documentarie, lo storico francese puntò nella *Anthropologie* a interpretare direttamente i testi vaniniani, liberandosi dalla ossessiva e ingombrante questione del plagio. Per la prima volta egli tentò di ricostruire nei limiti del possibile la sostanziale unità del pensiero vaniniano, individuandone il nucleo interpretativo in un'antropologia in cui trova spiegazione «la formazione fisica, psicologica e morale dell'uomo», ricondotta alle «proprietà della vita vegetale ed animale, senza escludere, beninteso, le condizioni nutritive, climatiche, economiche e sociali».

Di contro, per un ingiustificato e ingiustificabile pregiudizio di carattere ideologico, non è sempre stato accolto favorevolmente nella cultura occidentale il saggio di Andrzej Nowicki. In realtà, più che di presupposti ideologici, sarebbe bene parlare di bagaglio di valori che lo storico mette in gioco nell'indagine e che non la inficiano se non quando non si accompagnano a una idonea metodologia scientifica. D'altra parte il presupposto ideologico di matrice marxiana per cui gli sviluppi dell'aristotelismo si snoderebbero in un fronte destrorso idealistico e platonizzante, che ha il suo punto d'arrivo in Tommaso d'Aquino, e in un fronte sinistrorso, alessandrino-materialistico che si sarebbe chiuso con «l'interpretazione materialistica e atea» del Vanini, non è poi molto lontano da analoghe valutazioni formulate a partire da altri versanti ideologici. Ma ciò che mi preme segnalare – e che costituisce il pregio del saggio nowickiano – è che lo studioso polacco si dota di un principio metodologico rigoroso che garantisce gran parte delle sue acquisizioni storiografiche. Si tratta di una metodologia che potremmo definire di esplorazione lessicale del testo.

Ho cominciato – egli scrive – dalla determinazione del lessico del Vanini, cioè dall'annotazione dei termini, degli argomenti, dei nomi, delle metafore e delle espressioni che compaiono nelle sue opere. Ogni termine è stato registrato nel suo contesto. L'annotazione del lessico e le ripetute letture dell'intero testo mi hanno dato la consapevolezza che ogni elemento importante ha, nelle opere vaniniane, un doppio valore: una volta nel suo luogo naturale [...] un'altra volta nel suo collegamento con tutti i testi vaniniani dove si trovano gli stessi concetti. In questo modo ogni frase può essere colta nel suo significato autentico [...]. Grazie al lessico si può entrare nella struttura degli strumenti concettuali della filosofia vaniniana e individuarne le categorie centrali.

¹ A. NOWICKI, *Vanini i paradoks Empedoklesa*, «Euhemer», n. 1 (75), 1970, pp. 103-112; tr. it. *Vanini e il paradosso di Empedocle*, «La Zagaglia», 12, 46 (giugno 1970), pp. 208-217.

² A. NOWICKI, *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa, 1970, ristampato in G. PAPULI, *op. cit.*, pp. 157-316.

³ É. NAMER, *Une anthropologie philosophique*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, 1970, pp. 465-494, ristampato in G. PAPULI, *op. cit.*, pp. 123-151.

In questa prospettiva l'ipotesi di lavoro dello storico aderisce alla concretezza del testo e alle sue strutture lessicali; anzi, lo stesso principio metodologico diventa strumento di valutazione della lettura ermeneutica. Ciò fa sì che il saggio nowickiano, almeno nelle sue articolazioni centrali, sia sempre rigorosamente documentato. Gli sviluppi del pensiero vaniniano vengono individuati più che in una incompleta e lacunosa documentazione esterna, nelle stratificazioni del testo, che Nowicki distingue su due piani: quello più superficiale ed epidermico del 'contesto protettivo', potremmo dire della dissimulazione e delle insincere proteste di ortodossia, e quello più profondo e di più difficile esplorazione dei contenuti di un pensiero in evoluzione. Nel passaggio dal contesto alla parte e dalla parte al contesto, in una sorta di gadameriana circolarità ermeneutica, emergono quelle che Nowicki chiama le categorie centrali del pensiero vaniniano. In questa sede, per ragioni di spazio, ci soffermiamo sia pure brevemente su alcuni dei nodi più significativi e, in particolare, sul tema del contesto sociale della lotta tra la verità e l'inganno; in tale ambito la filosofia si configura per il Vanini come *tutela veritatis*, difesa della libertà del pensiero dalle menzogne del potere politico e religioso. È in realtà il tema lucianesco della teoria dell'impostura, letto questa volta in positivo senza pregiudiziali di ordine moralistico. Nowicki vi scorge giustamente i primi rudimenti di una critica politica e di denuncia dell'ingiustizia sociale (*fraudes detegere, figmenta patefacere*). Si potrebbe forse rilevare che l'accostamento in un medesimo contesto di *fraus* e *detegere* o di *figmenta* e *patefacere* non vanta più di due o tre occorrenze nel *De admirandis*; ciò tuttavia non esclude che la funzione critica della filosofia consista nella emancipazione e nella liberazione dagli inganni e dalle menzogne del sapere tradizionale. Tanto più che l'analisi lessicale non trascura di segnalare la presenza nei testi di termini come *falsa*, *ficta*, *mentiri*, *falli*, *decepi* o di altri come *figmenta*, *illusiones*, *excogitata*, *impostura*, *fabellae*, *superstitiones* ecc., il cui consistente numero di occorrenze conferma, attraverso la critica razionalistica dei miracoli, della fede nell'esistenza del diavolo, della presunta redistribuzione dei premi e dei castighi nella vita oltremondana e insomma nella sistematica demolizione del sapere teologico, che la difesa della verità è essa stessa critica del potere.

Il secondo nucleo del pensiero vaniniano è dato per Nowicki dalla filosofia della natura, ove al centro è posta l'idea dell'unità e indistruttibilità della materia in un impianto materialistico e meccanicistico, in cui l'ingranaggio dell'universo è assimilato a quello dell'orologio nell'intento di fondare l'autonomia della natura e di superare quel panteismo rinascimentale che spesso – e quasi sempre in una lettura superficiale – si è cercato di contrapporre all'ateismo vaniniano. In tale universo depsiichizzato non v'è più spazio per il magismo rinascimentale e l'*admirandum* è ricondotto alle straordinarie e meravigliose proprietà insite nelle piante e nei minerali. In tema di generazione spontanea o comunque *aequivoca*, a differenza di Lynn Thorndike, che accusa il Salentino di arretratezza rispetto ai progressi conseguiti dalla scienza del suo tempo, senza tener conto che quella stessa concezione persistette ben oltre il Vanini, Nowicki intuisce che essa non è che un pretesto per la fondazione di una biologia indipendente dall'ipotesi di un

Dio creatore. Ed è appunto l'ateismo il terzo nucleo fondamentale della lettura nowickiana. L'ateismo è anzi per lo storico polacco il terreno su cui «si fondano l'interpretazione della natura, l'antropologia, l'assiology e l'utopia sociale». Si apre cioè la prospettiva dell'ateismo come nucleo portante di tutto l'edificio filosofico del Salentino, a partire dal quale si spiega la sistematica demolizione delle religioni e l'attacco portato nel cuore stesso del cristianesimo e contro lo stesso concetto di Dio. Ne è travolta la figura del Cristo, letta sia come pseudo-profeta che svela tutta la sua umana debolezza di fronte alla morte sia come profeta astuto e disarmato che, con il ricorso al mito dell'anticristo, assicura la dominazione della religione cristiana che, sul versante politico, si traduce in conservazione della servitù cristiana. Ne è tuttavia sconvolta anche la nozione di un Dio provvidente, con la messa fuori gioco delle tradizionali prove ontologiche e cosmologiche e con le inevitabili fatali conseguenze sul piano della teodicea. Alla demolizione dei cardini della fede Vanini sostituisce – secondo la chiave ermeneutica nowickiana – gli «equivalenti concetti atei»: alla provvidenza divina si sostituisce quella umana, all'origine divina delle religioni si sostituisce l'ipotesi di una origine politica, all'immortalità dell'anima si sostituisce l'immortalità del nome, all'astratto regno dei cieli l'eterno mondo delle meravigliose opere umane, alle profezie la previsione scientifica.

Certo non manca una buona dose di artificiosità in tale ricostruzione, ma è indubbio che per Nowicki Vanini non è un empio, non un libertino *ante litteram*, ma è un ateo dottrinale, è se mai un pensatore utopista, ideatore di una non ben definita riforma sociale, il quale si ritrova sulla scia di quella lunga tradizione dell'utopismo rinascimentale che ebbe i suoi campioni in Thomas More, Anton Francesco Doni, Francesco Patrizi, Ludovico Agostino, Mambrin Roseo, Campanella, Francis Bacon e altri. Ed è ovvio che questa volta le matrici ideologiche marxiane pesano in negativo. Nowicki rivendica a sé il primato della scoperta della dimensione politica del pensiero vaniniano, ma in realtà essa sarà oggetto di ben più accurata e lucida esplorazione nel noto saggio di Franco Bozzi;¹ di contro lo studioso polacco resta prigioniero di questo improbabile e tutto sommato sfumato e non ben documentato utopismo che si caratterizzerebbe come repubblica della verità, fondata da un erudito filosofo, per la creazione del mondo delle meravigliose opere umane, garantite dalla capacità redistributrice di meriti e di pene, insita nella provvidenza umana, la quale si incarica di costruire una società perfetta con mezzi rivoluzionari. L'impressione che se ne ha è che quel sogno utopistico appartenga più al filosofo Nowicki che al filosofo Vanini. Tanto più che proprio in questa parte del saggio gli apporti dell'analisi lessicale sembrano essersi dileguati.

Appesantiscono ulteriormente il lavoro ermeneutico le conclusioni, ove Nowicki si costruisce una sorta di sovrastruttura concettuale nel tentativo di dare unità a quella dispersione insita nel concetto di «categorie centrali» o comunque di «parti essenziali» della filosofia vaniniana. Per ciascuna delle parti – la natura, la

¹ F. Bozzi, *La 'ratio' e le 'leges' in Giulio Cesare Vanini*, «Il Pensiero Politico», a. VIII, 1975, pp. 299-321.

religione, l'uomo – egli individua una schiera di categorie centrali e dopo tale mastodontico lavoro osserva che «non è facile dividere la filosofia vaniniana in parti, giacché essa è molto compatta e forma un tutt'uno in cui i diversi argomenti sono strettamente connessi». In realtà si sarebbe dovuto dire che non è facile ricondurre a unità quella frantumazione del pensiero in una intricata rete di categorie centrali. Tuttavia, non si può non apprezzare il tentativo di riconoscere un carattere unitario alla filosofia vaniniana, che per lo studioso polacco, più esplicitamente che per altri autori, «non è un affastellamento di motivi eterogenei, bensì un sistema organico». Ciò che più compromette il saggio nella sua struttura storica sono le irruzioni del Nowicki teoreta che, partendo dal presupposto che filosofo è chi fa pensare gli altri, sottrae in qualche modo il Vanini al proprio tempo storico, ne fa un modello di riflessione per il pensiero contemporaneo e considera le sue opere perfette nel senso empedocleo della perfezione-imperfezione o se vogliamo della perenne perfeffibilità per cui noi stessi ci inseriamo come fruitori e concreatori nel circuito dialettico-teoretico dell'opera. E qui l'estetica vaniniano-nowickiana si dilata fino ad avere rapporti di parentela con quella ingardeniana; ma con ciò sfumano i confini tra il Vanini storico e il Nowicki teoreta. Ed è su quest'ultimo versante che la matrice ideologica di derivazione marxiana diventa veramente ingombrante, sino a fare aggio sulla interpretazione storica.

Spirito sereno, dotato di sconfinata umanità e di una incessante ansia di sapere che lo ha condotto fino a tarda età a coltivare i suoi molteplici e disparati interessi che vanno dalla filosofia della musica fino alla lingua e alla cultura cinese, nella sua successiva produzione, se si prescinde dagli importanti contributi di carattere bibliografico sulla presenza di Vanini nel Seicento e nel Settecento e dalla collaborazione da lui generosamente offertami per la bibliografia vaniniana inserita nel sito dell'ILIESI del CNR,¹ Andrzej Nowicki, scomparso di recente, ha accentuato sempre più l'intreccio della valutazione storica con la dimensione teoretica. A questa fase appartengono i contributi letti in diversi convegni, tra cui *Vanini e la filosofia dell'incontro*, per il secondo Convegno di studi vaniniani, *Vanini e il concetto di ricreazione*, per il terzo Convegno.² Teorico di una incontrologia di matrice materialistica per la quale, come dice il titolo di uno dei suoi più importanti contribu-

¹ A. NOWICKI, *Vanini nel Seicento e gli strumenti concettuali per studiare la sua presenza nella cultura*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche in Napoli», a. LXXXII, 1971, pp. 377-440; IDEM, *Vanini nel Settecento* (parte I, 1701-1711), «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», a. VIII, 1980/85, ma 1987, pp. 39-59; parte II, 1712-1735, ivi, a. X, 1990/92, ma 1993, pp. 125-184; parte III, 1736-1759, ivi, a. XI, 1993/95, ma 1996, pp. 99-124; parte IV, 1760-1800, ivi, a. XII, 1996/2002, pp. 249-283.

² A. NOWICKI, *Vanini et la philosophie de la culture*, «Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting», 2, 1974, pp. 161-169; IDEM, *Vivere per il bene della Repubblica letteraria*, in G. PAPULI, *Giulio Cesare Vanini. Dal testo all'interpretazione*, Taurisano, 1996, pp. 45-57; IDEM, *Vanini e la filosofia dell'incontro*, in *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, 2003, pp. 483-505; IDEM, *Vanini e il concetto di ricreazione*, in *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, 2000, pp. 19-38; IDEM, *Le mouvement vers l'oeuvre*, «Kairos», n. 12, 1998, pp. 71-84.

ti, *Spotkania w Rzeczach* (Gli incontri negli oggetti),¹ gli stessi testi diventano oggetti concreti e materiali attraverso i quali passano gli incontri umani, negli ultimi anni Nowicki ha speso tutte le sue energie a quella che egli chiama la vita delle opere, che non sono mai definitivamente chiuse ma sono sempre opere aperte alla fruizione e alla lettura, anzi contengono spazi aperti alla concreatività dei lettori.²

¹ A. NOWICKI, *Spotkania w Rzeczach*, Warszawa, 1991.

² Io stesso ho dedicato al suo pensiero due contributi, dei quali l'uno comparso nel 1992 e l'altro in *Atena creanda*, volume miscellaneo di studi in occasione del suo novantesimo compleanno: F. P. RAIMONDI, *Andrzej Nowicki filosofo e storico della filosofia*, Taurisano, Presenza Taurisanese, 1992; IDEM, *Centralne kategorie myśli Andrzeja Nowickiego*, in *Atena Creanda, Personifikacja kultury wysokiej i głębokiej*, Warszawa, 2010, pp. 8-14.

CATALDO SICULO PARISIO
UN UMANISTA ALLA CORTE PORTOGHESE
DEL TARDO QUATTROCENTO

SALVATORE STATELLO

SUMMARY

Through a brief historical and biographical reconstruction, this article provides an introduction to the life and works of Cataldo Siculo Parisio, an Italian man of letters living in Portugal towards the end of the fifteenth century. Particular focus is placed on how his thought and writings, especially the two epistolary volumes published in 1500 and 1514 respectively, had an influence in that region in terms of both content and style, thus paving the way for the Europeanisation of Portuguese culture.

IL viaggio, che sin dall'antichità era stato concepito «per seguir virtute e conoscenza» e come desiderio del sapere e dell'apprendimento diretto degli uomini, della natura e delle cose, con gli Umanisti, tra Quattrocento e Cinquecento, diventa anche e soprattutto diffusione del sapere acquisito. Tra coloro che con il loro peregrinare in Italia e fuori dai confini nazionali hanno contribuito a diffondere la nuova cultura umanistica, si intende qui ricordare Cataldo Parisio di Sciacca, 'filosofo' quasi del tutto ignorato in patria, e tuttavia considerato «l'introduttore dell'Umanesimo in Portogallo»¹ durante il regno di Giovanni II (1455-1495). Scarse e incerte sono le notizie biografiche intorno a Cataldo.² Pare che sia nato intorno al 1455, poiché egli stesso afferma di essere coetaneo proprio del sovrano portoghese.³ Per quanto concerne il suo arrivo alla corte di Lisbona, Domenico Evola ipotizza che a suggerire a Giovanni II il nome di Cataldo siano stati Loren-

salvatore.statello@tin.it

¹ A. DA COSTA RAMALHO, *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, Universidade de Coimbra, 1969, p. 73. Seguiamo l'ipotesi qui avanzata secondo la quale Cataldo Siculo sarebbe nato a Sciacca e non a Palermo come sostenuto da altri studiosi.

² Per le notizie biografiche su Cataldo Siculo Parisio, si veda P. VERRUA, *Umanisti ed altri "studiosi viri" italiani e stranieri di qua e di là dalle Alpi e dal Mare*, Genève, Olschki, 1924; G. BATTELLI, *Cataldo Siculo Parisio*, Coimbra, 1930; F. P. TOCCO, *Cataldus de Parisio de Sacca*, «Studi Medievali e Umanistici», III, 2005, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Viella, Roma, 2005; S. STATELLO, *Cataldo Siculo Parisio. Un umanista siciliano, grande in Portogallo, ma dimenticato in Sicilia*, «Agorà», VI, 2006, 23/24, pp. 44-46.

³ Cfr. A. DA COSTA RAMALHO, *Introduzione a CATALDO PARISIO SICULO, Epistolae et Orationes*, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1988, p. 9. Si tratta dell'edizione in copia anastatica delle *Epistolae et Orationes quedam Cataldi Siculi*, il cui primo volume fu stampato a Lisbona nel 1500 [d'ora in avanti: *Ep. I*], mentre il secondo volume [d'ora in avanti: *Ep. II*], privo di *colophon*, venne pubblicato circa dieci anni più tardi.

zo il Magnifico o il Poliziano;¹ altri studiosi sostengono don Fernando Coutinho, vescovo di Lamego.

In un'epistola a Bartolomeo Platina, Cataldo scrive di essere stato discepolo di Costantino Láscaris a Messina.² In seguito lo troviamo a Padova, dove nel 1477 insegna retorica, poi a Ferrara e a Bologna. Qui, discepolo, del Filelfo, pronuncia la *Oratio habita Bononie publice a Cataldo in omnium scientiarum, et in ipsius Bononie laudes*,³ tanto lodata e apprezzata dal maestro.⁴ Terminati gli studi, dopo aver ricoperto la carica di 'giudice' nella città natale, Cataldo giunge intorno al 1485 alla corte portoghese, come ha scritto al re che lo aveva chiamato «per commentare l'*Etica* di Aristotele al diletteissimo figlio tuo Giorgio».⁵ Delle difficoltà incontrate durante il viaggio ci rimane un'ampia descrizione. In Portogallo, con una pensione di 30.000 cruzados⁶ in qualità di precettore di Giorgio di Lencastre, figlio illegittimo del re, dimora ad Aveiro, Santarém, Lisbona ed Evora. Qui, il 28 novembre 1490, pronuncia l'orazione di benvenuto per la principessa Isabella di Castiglia, futura sposa di Alfonso, principe ereditario, poi scomparso prematuramente il 13 luglio 1491 in seguito a una misteriosa caduta da cavallo. Nel frattempo gli vengono conferiti altri incarichi: oratore ufficiale della corte e segretario personale del re.

Il 25 ottobre 1495, poiché Giovanni muore senza lasciare eredi legittimi, lo scettro reale passa al cugino Emanuele I. Col nuovo sovrano, Cataldo vede consolidare il proprio ruolo a corte: riceve un aumento della pensione e viene incaricato dell'educazione di numerosi giovani dell'alta nobiltà.⁷ Nonostante tali benefici, l'umanista siciliano vive in precarie condizioni economiche, motivo di sconforto che emerge spesso nella sua corrispondenza, anche se alcuni critici sostengono che le sue reiterate lamentele siano dovute a quella «auri sacra fames», tipica di certi umanisti. Ma è lo stesso Cataldo a lasciarci una struggente testimonianza del tenore di vita di quegli anni:

Qui giace Cataldo oratore, vate, giureconsulto,
con lui giace morta Calliopea.
Mentre celebrava re, cavalieri, regni e trionfi,
moriva di tristezza, di freddo, di febbre e di fame.⁸

Certo è che la vita di corte, piena di insidie e di incertezze, dovette rivelarsi assai difficile per Cataldo, al punto di trovarsi persino costretto a sollecitare l'intervento di alcuni amici per ottenere il pagamento della pensione o delle lezioni private.⁹ A complicargli la già sofferta permanenza, non manca neppure qualche intrigante,¹⁰ e certi presbiteri che, a causa della novità delle sue dottrine, ne avevano chiesto

¹ Cfr. D. N. EVOLA, *Cataldo Parisio Siculo*, «Archivio Storico Siciliano», s. III, vol. V, 1952/53, Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria, p. 271.

² Ep. I, f. e4v.

³ Ivi, f. h6v.

⁴ Ivi, f. e6v.

⁵ Ivi, f. l5r.

⁶ Cfr. G. BATTELLI, *Cataldo Siculo Parisio*, cit., p. 7.

⁷ Cfr. A. DA COSTA RAMALHO, *Estudos sobre a Época do Renascimento*, cit., p. 83.

⁸ CATALDUS, *Poemata*, s.d., s.l., f. q4r.

⁹ Ep. I, f. a6v.

¹⁰ A. DA COSTA RAMALHO, *Introduzione*, cit., p. 15.

l'espulsione dal paese.¹ Ciò malgrado, nel 1500, l'allievo don Pedro de Menezes, conte d'Alcoutim, dà incarico al tipografo moravo Valentim Fernandes di stampare la prima parte delle *Epistolae et Orationes quedam Cataldi Siculi*, che raccolgono il discorso tenuto a Bologna prima della partenza e la vasta corrispondenza con i Portoghesi e con alcuni dei più famosi umanisti dell'epoca (tra cui Pontano, Platina, Filelfo, Guarino, Bartolomeo Filattete, Antonello Petrucci, Aurelio Brandolini, Andrea Barbazza, Bessarione Malvezzi, Alessandro Gozzadini), e con il connazionale Marineo Siculo che, in quello stesso periodo, era ospite della corte spagnola. Tale raccolta, di cui dieci anni dopo lo stesso tipografo Fernandes stamperà la seconda parte, vale a testimoniare l'esistenza di un'élite colta portoghese che, già sin dalla fine del xv secolo, era affascinata dalla cultura umanistica proveniente dall'Italia e in particolare dal metodo educativo proposto dall'erudito siciliano, in piena sintonia con il rinnovato interesse per l'istruzione e la riscoperta della cultura classica proprie dell'Umanesimo. Se non si può propriamente parlare di un pensiero pedagogico del Siculo, ciò che risulta interessante è il suo metodo d'insegnamento, tema su cui egli stesso ritorna costantemente nelle epistole, e di cui ci rimane la fondamentale testimonianza di Girolamo Münzer.² In piena sintonia con gli ideali umanistico-rinascimentali con cui si era venuto formando durante gli anni trascorsi in Italia, Cataldo si preoccupa dell'educazione culturale e morale dei giovani, volta al conseguimento della virtù attraverso un programma che richieda severità, impegno e disciplina e che tenga in assoluto conto la conoscenza delle lettere classiche e dell'arte oratoria.

La lettera a Ferdinando de Menezes qui pubblicata, posta a conclusione del primo volume delle epistole, viene considerata da alcuni studiosi il 'manifesto' dell'Umanesimo in Portogallo. In essa Cataldo espone le sue idee innovative sull'eloquenza, «porta sicurissima per lo studio delle arti e della scienza», e sulla lingua latina, «conservatrice di tutte le scienze», dalla cui conoscenza l'oratore non può prescindere nell'esercizio di quell'arte. L'occasione prende le mosse da una critica ad alcuni «theologiculi» che avevano denigrato Virgilio e la lingua adoperata dai poeti classici:³ per Cataldo la riscoperta della lingua latina classica costituisce una conquista dalla quale non si può tornare indietro; essa è il sole che i 'theologiculi' vorrebbero oscurare;⁴ è lo strumento che porta direttamente all'eloquenza,⁵ poiché senza la padronanza della lingua latina e dell'oratoria si può essere dotti ma non eternarsi: «Poiché non scrivendo nulla, o scrivendo senz'arte, non si lascia alcuna memoria di sé ai posteri, essa, si estinguerà insieme con il corpo».⁶ Ai suoi detrattori, che si scagliano contro la lettura degli antichi, accusati di corrompere i costumi, suscitare la libidine e istigare all'uso di parole lascive, Cataldo contrappone l'elogio dei grandi uomini del passato, quali Cicero-

¹ IDEM, *Estudos sobre a Época do Renascimento*, cit., p. 103.

² B. DE VASCONCELOS, *Itinerario do Dr. Jerónimo Münzer*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 15.

³ Ep. I, f. i6r et passim.

⁴ «Si affannano per togliere il sole dal mondo, affinché tutto cada nel tetro caos» (*Ibidem*).

⁵ «Quale letterato, per quanto eccellente, senza la conoscenza della lingua latina non sia cieco?» (*Ibidem*).

⁶ *Ibidem*.

ne e Cesare, quest'ultimo «abile nelle armi non meno che nell'eloquenza», senza dimenticare di affiancare la lode per i padri della Chiesa quali Agostino, Girolamo, Gregorio, Ambrogio, che, oltre ad essere stati grandi santi, furono anche grandi oratori proprio in virtù della loro conoscenza degli scrittori classici. A ciò fa seguito una accorata difesa dell'oratore, che può godere della protezione di Dio medesimo: «Orare, infatti, altra cosa non è che dirigere preci a Dio per placarlo o conciliarcelo. E questo è ciò che ci unisce a Dio e ci rende a Lui accetti».¹

Si è già avuta occasione di notare che lo stesso Cataldo, in veste di oratore, ebbe l'incarico di dare il benvenuto alla principessa di Castiglia sposa all'erede al trono portoghese. In quest'occasione, egli fa uso frequente del superlativo e delle sentenze, paradigma dello stile del Rinascimento, non disdegnando la reiterazione e l'iperbole, in un linguaggio misto di richiami alla cultura cristiana e a quella pagana. Il discorso inizia in uno stile lusinghiero ed encomiastico, secondo l'uso del tempo: «Ecco finalmente è apparsa la luce del mondo, ecco finalmente è brillata la luce del mondo, ecco finalmente è giunta la luce del mondo»,² per poi continuare sino a concludere che tale luce colpisce tutti i sensi dell'oratore, per cui non gli resta che implorare, come «è concesso ai poeti», non solo «l'aiuto di Febo o di Calliope, ma quello di tutti gli dèi». A ciò fa seguito l'elogio di Isabella, cui viene tributato l'omaggio della città di Evora, non senza averne ricordato i genitori, Ferdinando II, re di Sicilia e d'Aragona, e Isabella di Castiglia. Lo sposo è presentato quindi alla principessa come «principe gloriosissimo», che, nonostante i suoi quindici anni, appare dotato di virtù che ha ereditate dal grande re suo padre, il quale, a sua volta, le ha ricevute direttamente da Dio stesso. Nel descrivere la regina Eleonora sua madre, donna sagace e prudente al pari di una Sibilla, l'oratore sembra invece manifestare una certa inadeguatezza poiché gli occorrerebbe un'eloquenza pari a quella di Cicerone o di Demostene. Nel concludere l'orazione, Cataldo ritorna a tessere le lodi della futura sposa: «Per la tua condotta tu sei Fenice unica al mondo, tu per la cultura letteraria sei Polinnia, Urania, Euterpe; [...] in saggezza superi Pallade, in bellezza e pudicizia Diana». In questo faustissimo giorno, anche gli elementi della natura, in una specie di panismo cosmico, partecipano alla grande festa, come in una anticipata primavera. Ma trascorsi soltanto alcuni mesi il giovane principe, come già detto, morirà. Il nuovo re Emanuele, che aveva sposato nel 1497 la vedova Isabella, sposerà in seconde nozze la cognata Maria. Cataldo viene ancora incaricato di pronunciare l'orazione in occasione dell'arrivo dei sovrani a Santarém. Il discorso ha diversi punti in comune con quello precedente. Sin dalle prime parole, con un verso virgiliano, Cataldo invoca le Muse³ ed esalta la funzione dell'oratore. Maria, di cui si ricorda «l'assai bello e leggiadro aspetto», non è più la «lux mundi», anche se per le sue qualità può paragonarsi alla Vergine Santa. Il sovrano, Emanuele, è un re straordinario, e non esiste né carta, né pergamena, né inchiostro a sufficienza che possa bastare a elogiarlo. Eppure l'oratore può tesserne le lodi in quanto testimone diretto della sua vita, non certo per ostentazione o adulazione, ribadendo così il motivo caro al Rinascimento del valore dell'esperienza e della conoscenza diretta. E sempre

¹ *Ibidem*.

² *Ep. I, f. a2r*.

³ *Ep. II, f. B4v. et passim*.

di carattere rinascimentale è l'elogio della natura: Santarém è paragonata a Venezia, ma la cittadina del «Ribatejo» supera quella della laguna per il suo librarsi sopra la valle dell'«aureus Tagus» al pari di un'aquila. Quindi il «vates novus», come l'autore stesso si autodefinisce, passa ad elencare la ricca vegetazione e la variegata fauna di questa «prospera regione», dove anche l'usignolo canta tutti i mesi dell'anno.

Il valore delle orazioni di Cataldo consiste principalmente nell'aver costituito un modello in Portogallo per altre orazioni sia in latino che in lingua volgare,¹ contribuendo in tal modo alla diffusione dei canoni umanistici italiani nella cultura lusitana. Un chiaro esempio è dato dall'orazione pronunciata il 18 ottobre 1504 «coram Emanuele rege in scholis Ulyxbone»,² dal discepolo Pedro de Menezes, considerata da alcuni studiosi «l'orazione della sapienza»³ in Portogallo. La lunghissima orazione riprende molti spunti di quelle del maestro, e persino della lettera qui presentata. Dopo il consueto elogio dei sovrani, si tessono le lodi del sapere del tempo: teologia e filosofia; ma anche del buon governo di Emanuele e delle sue buone leggi, che portano opulenza e pace. L'oratoria è di nuovo definita come quell'arte senza la quale tutte le altre non avrebbero voce, e al suo studio bisogna indirizzarsi «ab infantia». Nel distinguere poi, citando Zenone, principe degli stoici, la dialettica dalla retorica, Pedro dichiara: «Invero la dialettica mostra più acutezza nel reperire gli argomenti, la retorica maggiore facondia nell'esporsi una volta reperiti».⁴ E Lisbona, grazie alla saggia amministrazione di questo re e alla presenza di Cataldo, tra le celeberrime città, si distingue per l'insegnamento di tali studi.

Ma oltre al riconoscimento delle proprie virtù oratorie, Cataldo ambiva ad essere ricordato come «vates» per eternare la propria fama fino ad essere annoverato tra i poeti immortali quali Omero e Virgilio.⁵ Emblematica è a questo proposito la lettera al re Emanuele, posta quasi ad apertura del primo volume delle epistole: così come «gli autori latini e greci celebrano Giasone», è necessario celebrare i re cristiani, che andarono in Africa «convertendo alla fede cattolica molti uomini della perversa setta». Nella speranza di essere investito dell'ambito compito di immortalare le gesta dei «patres patriae», così come avveniva per gli eroi dell'antichità, Cataldo si rivolge al sovrano in una chiara forma di *captatio benevolentiae*: «Similmente celebrano Enea, che con venti biremi dalla Frigia giunse infine in Italia. E perché non si dovrebbero esaltare i tuoi antenati con elogi immortali? Essi, che con quattrocento e più navi spesso sono passati in Africa contro i Mori?». All'insensibilità mostrata da Emanuele sull'argomento farà seguito pochi anni dopo, per iniziativa dello stesso Cataldo, la già ricordata orazione di Pedro de Menezes, volta a sollecitare la necessità di un'epopea lusitana «per immortalare le gesta degli eroi nazionali, da quando aveva cominciato a regnare il re Emanuele, così

¹ A. DA COSTA RAMALHO, *Estudo sobre a Época do Renascimento*, cit., p. 93.

² *Ep. II*, f. Dr et passim.

³ A. DA COSTA RAMALHO, *Estudo sobre a Época do Rinascimento*, cit., p. 78.

⁴ *Ep. II*, f. Dr.

⁵ «Il poeta, mentre celebra gli altri, immortala se stesso» (*Ep. I*, f. h4v.).

⁶ *Ep. I*, f. a5.

come Omero aveva cantato quelle dei greci». ¹ Ma anche in questa occasione l'appello resterà inascoltato. A Cataldo non resterà dunque che l'amarezza espressa in uno dei suoi proverbi: «Misera è la condizione dei poeti: essi celebrano gli elogi di altri, ma deplorano le proprie miserie». ² Malgrado tante difficoltà e umiliazioni, e nonostante gli inviti da parte di Lucio Marineo e Bessarione Malvezzi, ³ Cataldo non fece più ritorno in Italia, trascorrendo gli ultimi anni della sua esistenza nell'oblio e nella quasi totale indigenza. Pare sia morto intorno al 1517, poiché Estevão Cavaleiro, nel 1516, lo menzionava ancora vivente tra i grandi della latinità. ⁴

CATALDUS FERDINANDO MENESIO

MAGNANIMO PRINCIPI, MARCHIONNI EXCELLENTISSIMO. S. 5

(Cataldi, *Ep. I*, ff. i 6-8)

Audio, nescio quos theologiculos, quo doctiores, sanctioresque apud imperitum vulgum videantur, non solum magno, eminentique poete in magna hominum celebritate sub sanctitatis specie nominatim Virgilio detrahere, sed ipsam penitus latinam linguam lacerare, esseque omnino ab hominum usu, conspectuque veluti indignam, repellendam.

O me miserum, utinam, utinam aures non haberem, aut haberem quidem, sed surdus essem ut tantum nefas non audirem, vel istic infelix ego adessem, ut una cum alijs tam probis monitionibus interesssem, quo in furorem facillime verterer, versusque libere vindictam sumerem, adeo quo si semel desipiscerem, nunquam forte resipiscerem.

O gentem perditam. Solem de mundo laborant tollere, ut omnia in tetrum chaos iterum corruant, sine quo ne mundus quidem ipse consisteret. Fugat enim tenebras, affert claritatem, calorem, celestemque creandis rebus vigorem.

O gentem non minus obtusam quam malignam, latinam linguam omnium scientiarum conservatricem carpunt. Esto, poetas aliquos carperent fingentes vana et quedam malorum incitamenta afferentes, equissimo ferrem animo. At latinitatem, ipsamque reginarum reginam eloquentiam insequi, nec ferre possum, nec Deus ipse in throno sedens sine indignatione hec percipit, impuneque istos diutius sinet hululare. Heus Marce Tulli, non ne hec ad stygios usque manes perveniunt? Excita queso, C. Cesarem, non minus eloquentia quam armis potentem, et partes vestras una cum eloquentissimis socijs contra istos conspirantes agite.

O Augustine, o Hieronymus, Gregori, Ambrosi, qui non minori facundia quam sanctitate excelluistis, quorum libri poetarum oratorumque dictis sunt refertissimi. Omitto Lactantium, Hilarium, Cyprianum, et similes viros facundissimos,

¹ Cfr. *Ep. II*, f. *Er*.

² *Ep. I*, f. *h4v*. I *Proverbia*, che fanno parte integrante del primo volume delle *Epistole*, sono stati recentemente pubblicati per la prima con la traduzione italiana. Cfr., CATALDO SICULO PARISIO, *Proverbi*, trad. it. di A. Pennisi e S. Statello, Riposto, Circolo Socio-Culturale "Il Faro", 2011.

³ *Ep. I*, f. *c2v*.

⁴ A. DA COSTA RAMALHO, *Introduzione*, cit., p. 19.

⁵ Nella trascrizione del testo si è optato per un criterio conservativo, non procedendo a restauro, se non per le abbreviazioni che sono state sciolte secondo l'uso corrente.

quibus omnibus tantum lingua latina contulit, ut qualescunque fuerint, qui certe maximi optimique fuerunt, absque his fieri non potuissent facultatibus.

Quis est enim tam excellens litteratus qui si lingua careat latina non sit cecus? es philosophus, sine illa per caliginosum aerem ambulas. Es theologus et omnibus artibus imbutus, sine amica illa mutum te et confusum tua etiam confessione non negabis. Fateor posse quempiam sine dicendi arte in omni disciplinarum genere, doctum fieri. Sed quia nihil vel inepte scribendo non relinquit ullam de se posteris memoriam, una cum corpore extinguetur. Arbor erit sterilis, que et si aliquam spatiantibus potest umbram prebere, non tamen fructum. Sed expugnemus in primis istos ex ea precipue parte, qua se maxime cautos tutosque esse arbitrantur, deinde aggrediemur ex altera, que nullo quantumvis instructo exercitu, nullisque cataphrattis equitibus, bellorumque tormentis offendi potest, ut a maceriata turri caput nunquam emersuros strenue deijciamus. Dicunt propterea poetas legi non debere, quia ad libidinem incitant hominum mentes, dum lasciva amatoriaque proferunt verba (quasi nemo alius libidinosus sit, nisi qui poetis operam dederit). Qui hoc sentit, non videtur mihi poetam preter eum qui immodeste aliquid de amoribus scripserit, lectitasse. Et inter mille graves autores, unum eligit, quo ignorantiam suam protegat, uti plenissimum rosetum ingressus inter rosarum milia unam vellit, quam olfaciat, spinam, vel qui ex multifructifero pomario viride tantum gustat sorbum quamquam nullus poetarum est tam malus qui si recte intelligatur, non optimus comperiatur, et ad multarum rerum cognitionem et ad vite institutionem aptissimus. Et satyri licet pudibunda quedam nuncient, omnia tamen ad vite emendationem, correptionemque diriguntur.

Nam et apostoli sanctique doctores, tum publice concionando, tum privatim scribendo multa nefanda, reprehendendi causa, protulerunt. Et nihilominus a catholicis salutifera leguntur, audiuntur ediscuntur. Ipsorumque evangeliorum aliqua, quibus nihil sanctius, perfectiusque habemus quibusdam in locis turpibus sunt tincta verbis. Et primo conflictu sanctorum theologorum armis contra istos progrediamur, nam poetas, oratores, philosophosque gentiles, etiam christianos, ipsum ante alios Hieronymum ab angelo correptum tanquam suspectos silentio pretereamus. Audiamus Augustinum qui ante Dei tribunal non fuit pro latinis litteris flagello cesus libro primo *De Civitate Dei* dicentem: Nempe apud Virgilium, quem propterea parvuli legunt, ut videlicet poeta magnus, omniumque preclarissimus atque optimus teneris ebibitus annis non facile oblivione possit aboleri, secundum illud Horatij: «Quo, semel est imbuta recens, servabit odorem / Testa diu».

Considera verba Augustini obsecro vir romane quicumque es in laudem Virgilij prolata, contra evi nostri litteraticulos qui tum invidia perciti, tum rerum inscicia coacti tam sublimem vatem quotidie pene insolentissime, impijssimeque laniant, quod facientes manifestissime declarant se, hunc sanctum doctorem non vidisse, aut vidisse quidem, verum minime intellexisse, quod si viderint et intellexerint, multo graviori digni sunt supplicio, dum tam nefarie veritatem ipsam conterunt, deprimunt, et suffocant. Unde non minus acute quam sapienter istorum miserabilem infamiam duobus exemplis, superioribus diebus reprobasti, ex tempore inter loquendum a te adductis, quorum alterum fuit: Mauri qua causa christiano

nomini infensi, inimicique sunt acerrimi, quia prave secte non nostre sanctissime sunt fidei, ita qui poetis oratoribusque adversantur, non ut latini inter latinos, sed barbari abiectique comperiuntur.

Alterum exemplum, qui in aliquod intrare debet palatium, non clausis, sed apertis valvis intrabit, talis est eloquentia, quae ad omne artium, scientiarumque studium ianua est certissima. De qua re cum longa esset disceptatio per sanctorum patrum decreta decisum est ad sacre pagine intelligentiam seculares litteras ac poetas sacerdotibus legendos esse, nam de seculi hominibus non dubitatur, quae res diffusissime tricesima septima D. tractatur, ubi multe poetarum inferuntur auctoritates. Et de con. di. quinta. Irridet Horatius appetitum ciborum, qui consumpti relinquunt penitentiam. Expositor intelligit hoc fuisse in epistola ad Lollium ab Horatio dictum: *Sperne voluptates, nocet empta dolore voluptas*, non in hac epistola Horatius illud intellexit, salva eius peritia, sed in secundo sermonum libro in satyra: *Que virtus et quanta bono sit vivere parvo*, ubi ciborum confusam varietatem tanquam nimis nocentem repraehendit. Et paulo post de quotidianis operibus monachorum, hic pulcherrimorum versuum spectator assistas: «*Ecce supercilio clivosi tramitis undam / Elicit, illa cadens raucum per levia murmur / Saxa ciet, scatebrisque arentia temperat arva*», quae carmina Virgilij sunt, primo Geor. libro, que due auctoritates licet sint per Hieronymum adducte, desierunt tamen Hieronymi esse, ex quo a sanctis patribus approbate, praedictis inserte sunt decretis.

Non commemoro quae in iure civili pro poetis facientia comperio dicta, quae est illud imperatoris: *Homerum omnis virtutis patrem appellantis*; et poete dictum tanquam moralis philosophi valet et servatur in iure. Taceo etiam quam optime magnus Basilius et complures alij (praeter memoratos) de poetis sentiant. Quod autem Marcus Tullius dicat secundo tuscu. questi. libro, fuisse illos a Platone de civitate, quam fingeat deiectos, nemo prudens moveri debet, quoniam non ex iudicio, sed ex commodo suo Cicero illud protulit. Nam idem homo non dicam diversis temporibus, sed eadem hora, eodem momento in diversos mentis habitus mutabitur, modo letus, modo tristis, nunc blandus nunc iratus pro temporum, rerumque conditione, qualis eo ipso loco Cicero contra poetas insurgit. Nam cum tractaret de dolore, et eum ad animorum informationem, roborationemque malum esse omnino negaret, et Sophocles grecus tragicus Herculem virum fortem introduxisset gementem, plorantemque muliebriter, ob indutam tunicam sanguine centauri tinctam, a Deianira missam, et Eschilus item grecus Prometheum Caucasio alligatum miserrimos emittere eiulatus fecisset, excandescit Cicero ex persone suae dignitate dicens: *Sed videsne quid mali afferant poete, lamentantes inducunt fortissimos viros. Molliunt animos nostros. Sed quid poetis irascimur? Virtutis magistri philosophi inventi sunt, qui summum malum dolorem dicerent. Recte igitur a Platone deijciuntur ex ea civitate, quam finxit ille, cum mores optimos et optimum reipublicae statum exquireret.*

Deiecit Plato turpes poetas, quales erant greculi quidam. At Homerum non eiecit Plato, cuius poesis tota est virtutis commentatio. Non eiecisset Virgilium, Horatium, Ovidium, et complures alios, quos omnes usque a Redemptoris nostri adventu rerum parens natura eminentissimos in lucem edidit, praeter paucos

admodum comicos. Et Cicero ipse fuit poetarum studiosissimus, ut sparsim ple-
risque in locis apertissime ostendit. Aliter in oratione pro Archia poeta, aliter hic
locutus est. Et forte doluit, non habuisse illam in carmine venam, qua in libera
floruit oratione. Et ut dicam, quod mea assequi imbecillitate possum: Quelibet
artes, et quaelibet scientie suos habent terminos. Sola Oratoria facultas omnium
artium, omniumque scientiarum est terminus. Nec quis adeo erit rationis experts,
qui inficias eat, poetam supra hominem et infra Deum esse, ut ipsemet Cicero
eiusdem operis libro primo sentit, cuius verba sunt hec: Quod si in hoc mundo
fieri sine Deo non potest, ne in sphaera quidem eos motus Archimedes sine divino
ingenio potuisset imitari. Mihi vero ne hec quidem notiora et illustriora vi divina
carere videntur, ut ego aut poetam grave plenumque carmen sine celestis aliquo
mentis instinctu putem fundere, aut eloquentiam maiore quadam vi fluere, abun-
dantem sonantibus verbis, uberibusque sententijs.

Sed hec ad poetas approbandos sint satis, pro oratore ab istis oppresso quid
dicam non habeo, et si quicquam haberem non ausim promere. Si quidem Deus
ipse qui est veritas, omnium patronorum optimus patronus semper astat. Solum-
modo oratoris nomine se convinci, confundique permittere isti deberent. Nam
ex quo vivitur in terris, omnium philosophorum, et imponentium rebus nomina
sententia fuit, ut qui aliquid memoratu dignum excogitaret, ederetque solutis,
vel non solutis pedibus, diceretur orator, et actio ipsa ab eodem autore in or-
dinem suum redacta, appelleretur oratio, quibus duabus rebus nihil potest esse
sublimius. Nam orare non est aliud quam praeces ad Deum fundere placandi vel
conciliandi gratia, quae res nos Deo coniungit, et acceptos reddit, et Filius oravit
Patrem, quae duo verba in hunc usque diem durant, et ad extremam iudicij finem
sunt duratura, quod nec summis philosophis, nec theologis, nec iurisconsultis in
tanto temporum spacio nisi solis dicendi peritis datum est. Ex his omnibus claris-
sima luce clarius apparet poetas non propterea non legi, quia ad libidinem inci-
tent, sed quia non sint digni, ut ab hebetibus rudibusque, quales isti sunt, legan-
tur; nam si quod asserunt, verum esset, libidinosum et contaminatum diceremus
fuisse Hieronymum, Augustinum, Paulum, et tot celibes, qui poetarum fuerunt
studiosissimi. Et quicumque latini eloquij politiam elegantiamque fuerit asperna-
tus, licet in ceteris doctissimus sit, non tamen litteratus, sed litatus honestissime
dicetur. Et quod de latina, idem de greca quoque facundia sentio.

Tandem ne te pluribus demorer, amplissime princeps, sine hac facultate nihil
boni ad humane vite usum, et ad anime salutem haberemus, non theologiam,
non leges, non pontificium ius, non denique breviarium ipsum quotidie Dei sa-
cerdotes recitent. Tu itaque tuos liberos his artibus institui prudentissime facis,
qui vix tricesimum et sextum attingis annum, et tantam in Aphrica confecisti
maurorum stragem, quantam Hannibal ipse in Europam trajiciens nunquam fe-
cit, nec tu regio sanguini, sed soli virtuti confidis. Deus tibi favet, quare iustus et
pius vivis, et in magnum premium sapientissimam ac modestissimam Mariam
Freram tibi iunxit uxorem, ex qua duos bis, omnes quidem elegantissimos ha-
bes filios commode, decenterque partitos, inter mares tres una residet femella.
Et cum semper pro fide cesarissime te gesseris, nunc pro latina lingua aliquando
insurge, et latrantes tua sola taciturnitate coge obmutescere, quod si opere pre-

stabis Deo et utrique hesperie, bonisque omnibus eris carissimus. Sin adversus sycophantas animum demittes, aut contempta regia cynicus, aut relicto parnaso castalioque, Sardanapali fiam verus imitator.

Vale.

AGOSTINO NIFO, *La filosofia nella corte*, testo latino a fronte, a cura di Ennio De Bellis, Milano, Bompiani, 2010 («Il Pensiero Occidentale»), 784 pp.

IL *De re aulica* venne portato a termine da Nifo a Salerno nell'aprile del 1534 e stampato a Napoli nel luglio dello stesso anno per i tipi di Giovanni Antonio de Caneto. L'edizione del testo, diplomatica tranne che per i refusi, e la precisa traduzione annotata di Ennio De Bellis occupano le pp. 141-447. Non vi furono riedizioni dell'opera, ma nel 1560 apparve una traduzione italiana realizzata da Francesco Baldelli (anch'essa in unica edizione), con il titolo *Il Cortigiano del Sessa*, pubblicata a Genova per i tipi di Antonio Belloni, che nel presente volume occupa le pp. 463-701. L'ampio saggio introduttivo di De Bellis (pp. 7-140, 705-763) dà conto del progetto culturale che sta alla base della riproposizione di questo testo del suessano: non solo la filosofia di corte, nella quale la filosofia del Rinascimento trovava concreta applicazione alla vita reale, è un ambito tra i più interessanti e ancora oggi troppo poco approfonditi e che peraltro soffre di una distorsione a favore delle correnti platoniche, considerate fondanti l'intero Rinascimento, nonostante il fatto che tra il quindicesimo fino a tutto il diciassettesimo secolo l'aristotelismo continuasse un'indiscussa egemonia, anche nello studio dell'etica. Il progetto culturale, dunque, è di proporre il *De re aulica* di Nifo come pendant peripatetico ai ben più noti *Libro del cortegiano* di Baldassar Castiglione (1528), che lo precede di sei anni, e *Galateo* (1559) di Giovanni Della Casa, dal quale lo separa un quarto di secolo. Del resto, diverse erano anche le corti, nell'Italia a ridosso del sacco di Roma. Nifo operò e insegnò nel Mezzogiorno, divenuto vicereigno spagnolo, alla corte salernitana, che pur essendo vincolata e sottomessa alla Spagna, fu culturalmente vivace. La corte di Castiglione era il principato, diffuso nel Settentrione e strutturato come piccola comunità indipendente da ingerenze esterne, ma totalmente asservita al principe, il quale, come sa bene chi conosce l'opera di Maria Bellonci, ne decide le sorti esercitando il potere a propria volontà e arbitrio (p. 103).

Molto opportunamente De Bellis (p. 105 sgg.) richiama l'attenzione sul fatto che Nifo divide in due il ruolo ricoperto dall'unica figura del cortigiano di Castiglione. Nifo separa nettamente le mansioni dell'uomo di corte da quelle del conte palatino. Il primo ha come scopo di rinfrancare lo spirito del principe dalle fatiche quotidiane con battute e motti arguti, con grazia e buon gusto, mentre il secondo ha il compito di seguire il principe in ogni sua attività cortese e politica e deve pertanto essere abile nelle lettere, nella musica, nella pittura e negli esercizi ginnici, visto che deve trasmettere queste virtù al sovrano.

Detto questo, diventa chiaro che mentre a Castiglione interessava la persona del cortigiano, con la sua soggettività e le diverse sfumature di petrarchesca melancolia, a Nifo interessava la corte vera e propria, l'aula – e giustamente De Bel-

lis segue Baldelli nel tradurre «cortigiano» l'aggettivo *aulicus*, che compare nel titolo, e la sua sostantivazione al maschile e al femminile. L'*aula* era divisa in una zona destinata agli uomini e in una alle donne, e infatti il primo libro dell'opera di Nifo parla ai primi, il secondo alle seconde. Nella zona destinata agli uomini, l'*aula* era di nuovo divisa in tre parti: quella abitata dai domestici, che si occupano delle necessità materiali del principe, quella occupata dai conti palatini, i comensali, che accompagnano il sovrano negli affari pubblici e nell'*otium*, e infine quella riservata ai cortigiani veri e propri, che con le loro conversazioni ricreano il principe e gli consentono di rilassarsi (p. 105).

Di tutti coloro che soggiornano a corte, nell'*aula*, Nifo espone le distinte mansioni e conclude concedendo che l'essere parte della corte, spiega De Bellis, non deve necessariamente comprendere tutte le virtù, anche perché, come insegna Aristotele, solo la giustizia le include tutte, mentre ogni altra virtù, pur mantenendo una sua propria autonomia, non necessariamente porta con sé tutte le altre (p. 107). Il *De re aulica*, osserva in conclusione De Bellis, esprime un «ideale di cultura rinascimentale che trova rispondenza, appunto, nella misura aristotelica, la quale pone il giusto mezzo a fondamento del vivere e della conversazione civile in sintonia con la prospettiva umanistico-rinascimentale che, considerando l'uomo il motore centrale della vita sociale e terrena, congiunge retorica e politica al fine di perseguire il bene comune e la ricchezza dello Stato» (p. 123). Se è vero, dunque, che il motivo del dialogo d'amore non manca nel *De re aulica* di Nifo, trattato com'è estesamente nei capitoli 30-34 nella prima parte e nel capitolo 7 della seconda, è anche vero che la filosofia dell'amore di tradizione platonica e di provenienza toscana non costituisce affatto il fulcro dell'opera. Il *De re aulica* conserva una sua autonomia tutta peripatetica rispetto a quella tradizione platonica che alla fine del sedicesimo secolo troverà il suo culmine negli *Eroici furori*, di recente riproposti con ampio commento da Eugenio Canone (Milano, Mondadori, 2011).

RICCARDO POZZO
riccardo.pozzo@cnr.it

AGOSTINO NIFO, *De intellectu*, ed. by Leen Spruit, Leiden, Boston, Brill, 2011 («Brill's Studies in Intellectual History», vol. 201; «Brill's Texts and Sources in Intellectual History», 10), 692 pp.

AGOSTINO NIFO fu scrittore assai prolifico, pubblicò trentacinque opere in vita e altre cinque uscirono postume: dal 1497 al 1732 – Leen Spruit ricorda le cifre della *Bibliografia di Agostino Nifo* di Ennio De Bellis, Firenze, Olschki, 2005 – centosessanta edizioni stampate a Venezia, Pavia, Lione, Parigi, Napoli, Firenze, Augusta, Bologna, Roma, Leida, Basilea, Marburgo, Troyes, Rouen, Parma e Genova. L'opera più importante della prima fase della produzione del Suessano, il *De intellectu*, si occupa di questioni di psicologia filosofica. Nota Spruit: «Based on a detailed assessment of the views of his predecessors, Nifo in this work presented an analysis of main issues of Peripatetic noetics, namely origin and immortality

of the intellect or rational soul, its relation to the body, its unity and parts, the speculative intellect, and intellectual beatitude. Although the bulk of the work was presumably composed in the early 1490s at Padua, there is good evidence that it was completed and drastically reorientated before publication» (p. 1). De Bellis informa infatti che il *De intellectu* fu finito di comporre a Padova il 26 agosto 1492 e stampato però a Venezia per i tipi di Pietro de Quarengis solo undici anni più tardi, il 3 agosto 1503; una seconda edizione (in sei libri in luogo dei cinque della prima) uscì il 10 aprile 1527, ristampata nel 1553 e nel 1554, sempre a Venezia, per i tipi di Ottaviano Scoto. Preceduta da un'ampia introduzione (pp. 1-34) e da un assai utile riassunto analitico (pp. 35-197), l'edizione di Spruit (pp. 111-654) ha come base il testo più tardo e accurato, quello del 1554, modernizzato solo per la punteggiatura e l'aggiunta di capoversi. Assai pregevole il lavoro d'individuazione delle fonti nelle note a piè di pagine, che ove esplicite sono messe tra virgolette nel testo.

La tesi principale sostenuta da Spruit è che la composizione del *De intellectu* fiorì nell'ambiente dell'averroismo latino padovano, che alla fine del xv secolo metteva capo a una «profound revision of medieval interpretations of the Commentator, taking advantage of more sophisticated philological tools and new information on the history of Peripatetic psychology» (p. 9), ma fu accompagnata dalla svolta di Nifo al partito anti-averroista. Se ancora nella *Destructio destructionis Algazelis* (stampata nel 1497) e nella prima edizione del *De intellectu* (stampata nel 1503) Nifo si dichiarava a favore dell'interpretazione averroista della psicologia di Aristotele, il *De intellectu* mostra come Nifo abbia cambiato posizione sulla questione dell'immortalità dell'anima, dopo aver imparato il greco per leggere Aristotele nell'originale e dunque «probably between 1498 and 1503» (p. 12). Le ragioni della conversione – Spruit chiude una polemica alla quale parteciparono Bruno Nardi e Edward P. Mahoney – sono di natura apologetica (p. 12 sgg.). Del resto, Spruit sottolinea come la tesi centrale del *De intellectu*, la creazione e moltiplicazione dell'anima razionale e la sua relazione con il corpo, «apparently comes out of the blue, as it is dictated by Catholic faith only and not really argued for» (p. 27).

Nella sua essenzialità, la posizione di Nifo si riduce a cinque righe del capitolo 17 del primo libro, nelle quali afferma che la relazione tra l'anima razionale e il corpo è istituita da Dio: «Rationalis enim anima corpus vivificat necessitate naturae, non simpliciter sed ex suppositione, quemadmodum et Deus secundum nos necessitate ordinis naturae etiam rationalem praebet corpori in Deo, ut sequatur complementum naturae. Cur hoc tempore et cur huic corpori patet» (p. 184, righe 1-5). Nel capitolo 18, Nifo dichiara di non volere («nec volo») nemmeno che l'anima sia creata simultaneamente con il corpo, perché essa «prius natura creata, et in secundo signo infusa» (p. 184, righe 24-25). Nel capitolo 20, del resto, Nifo ammette la sua riluttanza a fornire prove dimostrate sulla relazione tra l'anima razionale e il corpo, perché si va a toccare un «arcanum» che «sibi Deus retinuit nec hoc revelare iussit nisi credentibus» (p. 189, righe 6-7). Il rifiuto posto da Nifo nei confronti di un'argomentazione non dimostrativa è motivato dalla materia specifica, che è oggetto di fede: «ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile, quod enim meritum ac nostrae fidei praemium

adepti fuissimus» (p. 189, righe 3-5). Molto pertinentemente, Spruit osserva tuttavia che il ricorso a un'argomentazione probabilistica, «is not always dictated by faith, but constitutes in a certain sense a central stance of his methodology». Nelle ultime righe del capitolo 20 del quarto libro, Nifo al riguardo è chiarissimo: «Intentio enim mea non est semper demonstrare, sed apparentiorem intellectum accipere in dictis Peripateticorum, ac magis a contradictione remotum» (p. 525, righe 19-21).

Nelle pagine dedicate alla fortuna del *De intellectu* (pp. 30-32), Spruit elenca i riferimenti da lui ritrovati in opere di Pietro Pomponazzi, Luca Prassiccio, Girolamo Cardano, Giulio Castellani, Marcantonio Genua, Francesco Vimercati, Emanuel de Goes, Francisco Suárez, Francesco Liceti, John Ponce e Sebastian Izquierdo, spaziando dunque dal 1519 al 1659 e ricorda come fu proprio Castellani, aprendo il suo *De humano intellectu* (Bologna 1561, fol. 1v; peccato i riferimenti bibliografici di quest'opera siano rimasti fuori dalla bibliografia), a ricordare le posizioni averroiste di Nifo antecedenti il *De intellectu*.

RICCARDO POZZO

Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella, A Bilingual Edition, edited, translated and annotated by Sherry Roush, Chicago, Chicago University Press, 2011, 264 pp.; TOMMASO CAMPANELLA, *Selected Philosophical Poems*, edited, translated and annotated by Sherry Roush, Pisa-Roma, Serra, 2011 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, xxix, Testi, 8), 176 pp.

TRA le molte opere scritte da Campanella, solo due hanno avuto una diffusione tanto ampia tra i lettori di lingua inglese da sollecitare una traduzione che le rendesse accessibili anche a un pubblico non specializzato in letteratura o filosofia italiana del Seicento. Una è la *Città del sole* – così vicina alla tradizione utopica anglosassone –, tradotta da Daniel Donno nel 1981, l'altra l'*Apologia di Galileo*, che Richard Blackwell ha tradotto nel 1994. La *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, invece, sembra aver avuto una diffusione più sporadica, forse anche per il genere ibrido – e poco attestato nella tradizione letteraria anglo-americana – al quale appartiene e che contribuisce a codificare.

La traduzione commentata, con testo a fronte, di Sherry Roush, infatti, è la prima versione integrale dopo le due parziali di John A. Symonds, del 1878, e di Simona Draghici, del 1999. Sebbene pubblicati con editori diversi, la traduttrice suggerisce di leggere i due libri da lei curati come i due volumi di un'opera unica. Il primo è rivolto a un pubblico più ampio e contiene un'antologia di quelle poesie di Campanella che Roush ha ritenuto più rappresentative per forma metrica, linguaggio, stile o temi. Il secondo, invece, è destinato agli specialisti anglofoni e comprende tutti i componimenti non selezionati per l'antologia: tra questi, la quasi totalità dei sonetti epidittici e profetali, avvertiti come componimenti d'occasione e perciò più legati al contesto di realtà immediato. Questa strategia editoriale si rivolge a tipi diversi di lettore e consente un doppio livello di approccio al testo, che da una parte ha il pregio di rendere la *Scelta* e il suo

difficile plurilinguismo fruibili a un largo pubblico di lingua inglese – non necessariamente specialista, ma interessato alla poesia barocca italiana o alla filosofia europea del XVII secolo; dall'altra però rende inevitabilmente poco visibili gli effetti di senso che affiorano dalla *dispositio* della raccolta, rompendone le simmetrie interne (per esempio tra la triade proemiale e quella finale) e disarticolando alcuni microcicli di componimenti (come il ciclo sull'amore, la serie sul *Pater noster*, il gruppo delle salmodie). Fatto salvo un criterio d'ordine latamente tematico, del resto, la curatrice non ritiene che la *Scelta* renda riconoscibile una tassonomia chiara e tanto meno sistematica, e di conseguenza non è propensa ad accordare alcun significato specifico alla *dispositio* dei testi o alla loro successione lineare. Personalmente, non sono convinta che sia così, un po' perché credo che nelle simmetrie a distanza dei componimenti del canzoniere campanelliano sia rintracciabile uno sviluppo logico, se non propriamente narrativo, e poi perché penso che la griglia, in parte tematica in parte cronologica, che mette in ordine le poesie della *Scelta* entri consapevolmente in tensione con la strategia dispositiva solo tematica che improntava le raccolte di rime dell'epoca, a partire dal modello tassiano.

L'introduzione unica ai due tomi, che apre il primo volume, si attiene a un profilo di buona divulgazione scientifica ed è incentrata sulla biografia di Campanella – con particolare attenzione alla sua formazione culturale e filosofica –, sulle fonti del testo, sulla sua ricezione. Su quest'ultimo versante, Sherry Roush mette a fuoco alcuni dei filoni di ricerca più recenti e originali sull'opera poetica campanelliana, ma riserva senz'altro un'attenzione maggiore alla comunità scientifica anglofona – il cui lavoro è più familiare e accessibile ai suoi lettori –, che agli studi di area italiana, riassunti forse in modo eccessivamente cursorio.

Nella sezione finale dell'introduzione, la curatrice discute in modo analitico i criteri che hanno improntato la sua traduzione, presentata come un testo 'di servizio', e lascia emergere una attenzione per le costanti retorico-stilistiche della poesia campanelliana, meno evidente nelle pagine precedenti e non sempre centrale nel commento alle poesie. La versione di Roush mira a rendere in inglese la sintassi e la semantica del testo campanelliano, rinunciando programmaticamente a 'riprodurre' gli effetti fonici o ritmici. Per questo aspetto, può essere vista quasi come una traduzione in prosa, sebbene gli 'a capo' ripetano, sul solo piano visivo, la scansione in versi dell'originale. La traduttrice ha cercato infine di rendere visibile il tratto stilistico più cospicuo della *Scelta*: il plurilinguismo, oggettivamente arduo da trasporre nella lingua di arrivo, la quale induce a lasciare cadere molti degli arcaismi, neologismi, dialettalismi e latinismi di Campanella, che Roush segnala in genere nel commento. Più spesso, tuttavia, la traduzione si attesta su un profilo di 'fedeltà' al 'grado zero' della lettera – o più esattamente della referenza –, che lascia talvolta volontariamente irrisolte alcune difficoltà interpretative dei componimenti, ma tende anche a non appiattire la complessità semantica del testo sull'interpretazione del traduttore. Dispiacciono però varie imperfezioni nella versione e inesattezze nell'apparato delle note, e appare poco perspicua – e perfino sorprendente – la scelta di pubblicare l'opera campanelliana nella lezione stabilita da Gentile nel 1915, che dunque non tiene conto delle importanti acqui-

sizioni degli editori successivi: Firpo, Bolzoni, Giancotti. Questo oggettivo limite del testo è solo in parte attenuato dal commento, quasi interamente dedicato a chiarire aspetti lessicali e soprattutto semantici della scrittura campanelliana, ma che dà anche conto del lavoro filologico ed esegetico degli studiosi che ho appena menzionato.

Le pagine dell'introduzione sono rivolte più al pubblico non specialista dell'antologia, che a quello avvertito del testo integrale, e coerentemente tendono a rendere disponibili le informazioni di base per una corretta comprensione della *Scelta* e del suo contesto letterario di riferimento. In particolare, Roush ricostruisce con attenzione il canone campanelliano della tradizione poetica italiana, quale risulta dalla raccolta (ma forse sarebbe stata utile, in questo senso, anche una ricognizione delle due *Poetiche*), mentre resta molto in ombra il paesaggio della lirica contemporanea.

Per quanto riguarda la struttura della raccolta, a me sembra che gli interessi della curatrice ruotino attorno a tre aspetti fondamentali: le fonti, i temi e *topoi* letterari, le forme dell'autocommento – avvertite, a ragione, come parte integrante della scrittura letteraria. Roush inquadra questo tratto del canzoniere campanelliano nella tradizione canonica italiana del genere e lo interpreta come un fenomeno di diffrazione del testo, una riscrittura-riformulazione della parola poetico-letteraria, alla quale Campanella non attribuisce necessariamente funzioni didascaliche. Sul versante delle costanti tematiche, la studiosa sceglie di mettere in luce non soltanto i motivi più pervasivi, ma soprattutto i temi che nella *Scelta* si intrecciano e sovrappongono in un vero e proprio micro-sistema coerente e pieno di fascino. Di questa costellazione tematica, fanno parte il motivo titanico di Prometeo, le metafore del gran teatro del mondo e del libro della natura, il tema della giustizia. Roush interpreta il primo come un mito di civilizzazione, che Campanella tende a collegare costantemente ai compiti 'mercuriali' del filosofo – dalla divulgazione del sapere all'interesse per la politica. Attraverso l'immaginario connesso ai *topoi* del libro e del teatro, invece, il filosofo formula e discute rispettivamente il rapporto tra arti umane e arte divina (Roush lascia cadere però il rapporto organico tra filosofia naturale e teologia, che mi sembra importante per la comprensione della metafora del libro della natura) e la disgiunzione – drammatica e decisiva nella filosofia di Campanella – tra la prospettiva di Dio e il punto di vista dei singoli. Per il nesso con il tema della prudenza divina, la metafora teatrale nella *Scelta* rivela una implicita trama intertestuale che la riconduce alla terza enneade di Plotino e che ritengo valga la pena di ricostruire in modo analitico: come nella enneade plotiniana, infatti, lo sguardo di Dio è in grado di riscattare il male del mondo come un dato illusorio che si manifesta solo nella prospettiva limitata degli individui.

Tra gli spunti più interessanti del lavoro di Sherry Roush, mi sembrano la rilevanza che riconosce al grande tema della giustizia – del quale sottolinea l'ascendenza dantesca e la relazione con il mito prometeico e il primato della politica – e le osservazioni sul riuso da parte di Campanella di alcuni aspetti del neoplatonismo ficiniano, in particolare quelle relative all'affievolirsi del motivo dell'*ascensus*. Credo che nel rendere pertinenti alcuni snodi del sistema neoplatonico, Cam-

panella tenda a lasciare sullo sfondo il tema dell'*ascensus* o a riformularlo in modo decisivo, svuotandolo del rigido sistema di valori connesso all'idea della scala dell'essere. Nella *Scelta*, l'*ascensus* non comporta una progressione su una scala ontologica definita secondo gradi sempre maggiori di approssimazione alla perfezione; al contrario, qualsiasi aspetto della natura, per quanto insignificante, vile o monco, riflette pienamente l'arte di Dio. Da qui, la straordinaria estensione del registro linguistico nella scrittura campanelliana, funzionale non solo in prospettiva espressionistica, ma anche come strumento appropriato alla rappresentazione del mondo.

MARIA PIA ELLERO
ellero@unibas.it

La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò, a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti, Firenze, Olschki, 2011 («Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII», 13), 2 volumi di complessive XIV, 1010 pp.

La ponderosa raccolta vuole essere una storia a più voci dei percorsi della tolleranza e dello scetticismo nell'Europa dei conflitti tra fede e ragione, tra libera indagine critica e confessioni contrapposte, in omaggio alla ricerca di Richard Popkin, scomparso nel 2005. Come ricordano le curatrici nell'introduzione, il progetto fu ideato da Rotondò prima della morte (2007), in nome di un sodalizio intellettuale che ha contribuito alle ricerche sulla nascita della modernità e sulla crisi della coscienza europea tra Montaigne e i Lumi. Intenzione di Rotondò era intitolare la raccolta *Restauri storiografici*, ma il titolo poi scelto – *La centralità del dubbio* – rende pari giustizia al contenuto di un'opera che rivela la ricchezza del percorso dello stesso Rotondò, che dall'iniziale formazione cantimoriana e storico-erudita ha saputo aprirsi alle suggestioni indicate da Israel e Popkin, allargando lo sguardo al Sei e al Settecento, ai Paesi Bassi, alla diaspora sefardita, agli *esprits forts*, al pirronismo, alla filologia biblica e alla *République des Lettres*. Scetticismo e storia della tolleranza sono pertanto i fili conduttori di una raccolta che, senza occultare le vie contraddittorie seguite dall'affermazione dei principi di libertà, si concentra su figure e momenti cari a Popkin e a Rotondò: la polemica antispinoziana, l'impegno di Bayle e la ricerca di Le Clerc.

Lo scavo procede però anche a ritroso: in una storia del dubbio non manca, quindi, un affondo sulle riserve avanzate da giuristi e filosofi sulla realtà del volo notturno e sulla caccia alle streghe. Matteo Duni ricostruisce le tesi del *De lamiis* di Ponzinibio, fornendo nuovi elementi sulla storia editoriale del testo e evidenziando il contrasto tra inquisitori e magistrati civili, tra diritto e teologia nel primo Cinquecento (pp. 3-26). Michaela Valente si spinge oltre e analizza l'opera di Balthasar Bekker che, come Spinoza, fu accusato di empietà e di avere minato il dettato letterale della Scrittura sui diavoli (pp. 665-683). Uno dei punti focali del libro è, dunque, quello del disincantamento; tuttavia il dubbio fa le prime prove nel mondo inquieto di quei cristiani destinati a restare senza Chiesa o ai margini

delle confessioni, con l'abbandono di Roma e la presa d'atto delle pieghe intolleranti del calvinismo predestinazionista. Vasoli analizza in questa chiave una parte del *De arte dubitandi* di Castellion e la proposta di un cristianesimo non dogmatico, non farisaico e umile nell'ammettere i limiti della ragione (pp. 27-63); Biagioni ricostruisce i percorsi della figura inquieta e tragica di Christian Francken, passato dai gesuiti alla Svizzera di Bèze e Perna, alla Polonia degli antitrinitari (pp. 235-259). «Punto estremo della crisi intellettuale aperta dalla Riforma» (p. 259), Francken ebbe molti punti di contatto con Pucci, ma con esiti più radicali, razionalistici e antimistici, come si evince dal *De incertitudine* (1593). Sulla scia del rilievo assegnato da Popkin al nodo della *regula fidei* nelle controversie innescate dalla Riforma, diversa è la scelta di De Michelis Pintacuda, che analizza gli scritti – poco noti agli studiosi italiani – di un campione ufficiale del fronte protestante, tracciando il confine tra ragione e religione, filosofia e teologia, etica e grazia, *ius naturae* e precetti evangelici in Melanchthon, e il rapporto tra il suo bagaglio umanistico e l'adesione alla fede di Lutero (pp. 211-233). Lucia Felici tratta dell'irenismo e della comparatistica e antropologia di Bibliander (pp. 899-921), ammiratore di Erasmo, traduttore del Corano, ebraista e studioso della Scrittura, che come il più carismatico Postel (e in precedenza Cusano) si interrogò sul problema della concordia tra tutti i cristiani e della conversione-salvezza universale del genere umano (la *restitutio*), senza espliciti riferimenti al Nuovo Mondo, ma con lo sguardo rivolto al mondo ebraico e ai nuclei di verità e di profezia presenti in ogni fede. Si colloca più in avanti la vicenda di Campanella, su cui torna Germana Ernst in un saggio che, con consueta finezza, affronta i nodi del rapporto tra natura e fede rivelata negli scritti del filosofo e si interroga sul senso di un'opera ambigua come l'*Ateismo trionfato*: confutazione del *De tribus impostoribus* o testo criptolibertino (pp. 261-286)?

Ci guidano al passaggio dal mondo della Riforma allo scetticismo le ricerche di André Tournon (su Montaigne e la scelta della forma-saggio come lezione di metodo pirronista in contrasto con un'idea della filosofia come fondazione della verità, pp. 65-83) e di José Maia Nieto (su Pascal e la sua polemica nei confronti della diffusione della *Sagesse* di Charron, pp. 85-106). Carlo Borghero ricorda che anche il cartesianesimo fu investito dalla reazione contro il dubbio, sottolineando come il pirronismo, lungi dal caratterizzarsi per la distruttività, si rivela terreno di una rivoluzione del sapere e del metodo parallela a quella di Descartes sul piano naturale, e campo privilegiato per la *fondazione* di una scienza del fatto storico (e della retorica) demistificante e critica (pp. 107-137). La stessa scienza che Le Clerc abbracciò con tale convinzione da proclamare l'imperativo del vero a costo di scandalizzare gli *infirmitores*. Come sottolinea Rotondò nel bel saggio che costituisce parte di un libro incompiuto su Wettstein e sul significato dell'esegesi nel Settecento (pp. 307-327), Le Clerc condannò, come cinico e empio, un modello a due piani della fede; ma per altro verso prese le distanze dagli esiti scettico-libertini legittimanti la simulazione e l'adesione formale a dottrine o a riti falsi in nome del dubbio e di una verità troppo eversiva per essere detta al 'popolo', riponendo nella critica del testo biblico le speranze di *renovatio*. I corifei del dogma denunciarono una cospirazione del dubbio contro le verità del cristianesimo rivelato e

contro la morale tradizionale; e ci fu chi volle smascherare una presunta natura patologica del filosofo scettico. Questo il caso di Jean-Pierre Crousaz che, come sottolinea Paganini, influenzò Hume più di quanto non abbia notato Popkin (pp. 139-167); e che Laursen qualifica come un dogmatico moderato ma illiberale (pp. 169-189). La capacità di demolire miti, dogmi e credenze investì tuttavia molti aspetti della religione e della mentalità fideistica, mettendo in crisi il principio di autorità. Si poteva credere alla Scrittura come fonte storica e porla alla base delle cronologie universali, messe in questione dalla dilatazione del sapere nel tempo e nello spazio? (così Tortarolo, sulla base di una vasta selva di fonti, pp. 339-359). E se la Parola è scrittura incrostata di storia e posta sulla pagina da uomini, come giudicare il canone ereditato dall'ebraismo e dalla Chiesa antica? Ciò si chiede Bordoli, indagando gli scritti di Spinoza, Richard Simon, Jacques Basnage, Johann S. Semler (pp. 361-381). Più radicale l'esito di quanti mescolarono pirronismo e corrosività libertina: se Jean Meslier applicò al monoteismo ebraico, cristiano e islamico i principi dell'evemerismo e la tesi dell'origine politica dei precetti e dei riti, accostando impostura, tirannia e fanatismo (Benítez, pp. 719-745), Fontenelle piega in senso libertino e acristiano le tesi del medico anabattista Antonie Van Dale sulla scorta di La Mothe Le Vayer (Marcialis, pp. 685-718). Quanto all'Italia, basti guardare al *Triregno*, alla scrittura autobiografica e alle carte da poco ritrovate nell'archivio romano del Sant'Uffizio, per capire come una lettura tutta giurisdizionalistica dello sforzo di Giannone sia riduttiva. Perduta la fiducia nella capacità riformatrice dei poteri civili, egli si dimostrò pensatore radicale, fino a spingersi a esaltare la superiorità del paganesimo rispetto alla fede cristiana (Ricuperati, pp. 959-978).

In questa raccolta l'Italia occupa, tuttavia, uno spazio marginale: altri sono i contesti privilegiati dagli autori. Al mondo anglosassone guardano il compianto Paolo Rossi (che tratta di Bacon e dell'idea della scienza come bene *pubblico* in opposizione alla magia come possesso individuale di un sapere occulto, pp. 923-938), Sarah Hutton (che pubblica una lettera di John Finch alla sorella Anne Conway, e ragiona delle dottrine della tolleranza e del circolo di Henry More, pp. 287-304), Michel Malherbe (sulla *Cyclopaedia* di Ephraïm Chambers, pp. 191-207), Camilla Hermanin (che legge le lettere di viaggio di Gilbert Burnet, oppositore di Giacomo II, per porre in rilievo il suo modello di governo mite e la descrizione ideologica di una Italia che, con l'eccezione di Venezia, esemplifica gli effetti nefasti del 'papismo', pp. 765-785) e Maria-Cristina Pitassi (che mette a fuoco la Bangorian Controversy e la polemica contro le confessioni di fede riformate portata avanti all'ombra di Hoadly dai cattolici convertiti La Pillonnière e Parraine de Durette, pp. 939-957). Al mondo tedesco guardano Bietenholz (con un saggio sullo spiritualismo irenico di Georg Mayer e la sua interpretazione della parabola del grano e della zizzania, a giustificare la tolleranza degli eretici, pp. 329-338) e Mulsow (sul radicalismo di Theodor Ludwig Lau, funzionario cameralista illuminato, lettore di Spinoza e di Toland, la cui critica della fede e dei costumi è confinata in uno spazio 'segreto' che è quello del libertino che, pur corrodendo i principi correnti, accetta la ragion di Stato e la *politia*, pp. 747-763). Quanto alla Francia, Lorenzo Bianchi evidenzia come il percorso di Montesquieu, che rifiuta l'ateismo negli

scritti maggiori, mostri sfaccettature complesse, meccanicistiche e machiavelliane, non confinate agli anni giovanili della *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* e dell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle* (pp. 787-799).

Ma è soprattutto al mondo ebraico e a quello olandese che guarda la raccolta. Ioly Zorattini scandaglia la storia della famiglia Luna-Naci-Benveniste-Mendes, massima espressione dei *networks* sefarditi di età moderna, attraverso la biografia di Juan Micas (pp. 457-478). Proietti si concentra sulla figura di Uriel da Costa, negando che sia l'autore dell'*Exemplar humanae vitae* e indagando le fonti dei suoi scritti (pp. 417-456). Pina Totaro e Leen Spruit pubblicano la censura redatta da Pancrazio di San Giuseppe della versione latina del *De Resurrectione* di Menasseh Ben Israel, presunto maestro di Spinoza (pp. 385-415); Parente illustra le contaminazioni tra filologia veterotestamentaria e filosofia, le polemiche sulla mano che avrebbe stilato i libri sacri e in particolare il Pentateuco 'mosaico', e infine la *Histoire critique du Vieux Testament* di Richard Simon, che in nome di una fede sincera non si fece intimorire «dal profluvio di accuse» contro Spinoza, «e ciò prova lo straordinario livello della sua statura» (pp. 479-506: p. 504). Ai tentativi di conciliare la filosofia di Spinoza con la fede, e al clamore suscitato dalle sue opere, sono dedicati altri saggi della raccolta. Spruit delinea la figura eclettica di Jarig Jelles, prefatore degli *Opera Posthuma* e sostenitore di una proposta di 'cristianesimo ragionevole' rivolta all'anabattismo olandese (pp. 525-542). Carlos Gilly pone in rilievo la strategia polemica che accomunò nella condanna 'entusiasti' e atei (pp. 819-835). Silvia Berti mette a fuoco, sulla base degli scritti di Leone Modena, Simon e Basnage, l'interesse del mondo riformato per l'ebraismo caraita, riscoperto a Costantinopoli, in Lituania e in Polonia, confuso con il sadduceismo, idealizzato e valorizzato sul piano storico come reazione alle deviazioni farisaiche ree, come il cattolicesimo, di aver negato la fedeltà alla *sola Scriptura* (pp. 507-522). E Simonutti, sulla scorta di un'ampia conoscenza del mondo rimostrante, tratta delle *Vindiciae Miraculorum* di Jacob Baletier e dell'influenza del vituperato Spinoza sulla teologia e il biblismo degli arminiani (pp. 613-637). A Spinoza sono dedicati i saggi di Emanuela Scribano (sull'etica e la sua fondazione nel sentimento e nel soddisfacimento dei desideri, pp. 571-597), di Wim Klever (sul concetto di inerzia, pp. 599-611), di Yosef Kaplan (sulla presenza di autori critici e dello stesso Spinoza nell'inventario della biblioteca del rabbino David Nunes Torres, pp. 639-662) e infine di Méchoulán, che, in modo vivace e discutibile, ne analizza la polemica contro la teologia ebraica e il processo di desacralizzazione e neutralizzazione delle leggi, condannandone la dottrina politica e giuridica, che ridurrebbe il mondo entro le leggi della pura forza e potenza machiavelliane e hobbesiane (pp. 543-569).

Il nodo della tolleranza, nei suoi limiti concettuali e pratici, percorre altri contributi, in rapporto con la politica del tempo. L'acuto saggio di Diego Quagliani è dedicato al giurista riformato Johannes Althusius, che nella *Politica methodice digesta* si interroga sulla punibilità dei reati di religione, negando la tolleranza ai cattolici e agli ebrei, subendo l'influenza di Bodin e della tradizione anti giudaica del *ius canonicum* (pp. 803-817). Gianluca Mori mette in rilievo come le proposte di Locke e Bayle maturino in rapporto con la crisi inglese, con la soluzione costituzionale che la conclude e con le manovre tra le due sponde della Manica.

Tuttavia, se Locke escluse dalla tolleranza i cattolici e gli atei (in quanto incapaci di rispettare i vincoli civili), Bayle difese i principi della tolleranza anche per gli atei (perfetti *cives*), criticando non solo la propaganda calvinista contro Luigi XIV, pur responsabile della cacciata degli ugonotti, ma soprattutto il 'complotto' che aveva portato il protestante Orange sul trono inglese (pp. 851-870; e McKenna sul pirronismo etico di Bayle, pp. 837-849). Infine, a sottolineare il carattere non solo erudito della raccolta, ricordiamo il saggio di Hans W. Blom (pp. 871-896), che dopo l'esame di alcuni testi sulla tolleranza (Locke, Spinoza, autori minori come Theodorus Paludanus), apre uno squarcio sul dibattito accesi nei Paesi Bassi dopo l'assassinio di Theo van Gogh e i proclami di Geert Wilders. La terra che ha ospitato Erasmo, Spinoza, Arminius, Le Clerc, Bayle, si forse è stancata della tolleranza? E che limiti deve porsi la democrazia nei riguardi dei suoi nemici (quelli veri, e non presunti)? Il dibattito sulla tolleranza e il pensiero della 'crisi della coscienza europea' meritano senz'altro di essere riscoperti anche come prezioso e odierno antidoto contro le derive crescenti del discorso identitario.

VINCENZO LAVENIA
v.lavenia@unimc.it

Materia. XIII Colloquio Internazionale del Lessico Internazionale Europeo, Roma 7-9 gennaio 2010, Atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani, Firenze, Olschki, 2011 («L.I.E.», CXIII), 536 pp.

COME i precedenti colloqui organizzati dal Lessico Internazionale Europeo, l'edizione del libro collettivo *Materia* si prefigge di esaminare la multipla e controversa significazione di questo termine chiave della tradizione filosofica occidentale, analizzandone in particolare le valenze lessicali nelle sue specifiche articolazioni storiche e linguistiche. Completano il quadro i due contributi dedicati alla 'materia' come ciò di cui si scrive, nel campo della storiografia antica e della poesia dantesca (vedi LUCIANO CANFORA, *Yle istorias*, pp. 67-75 e PIERO BOITANI, «Sarà ora materia del mio canto»: *Dante e la materia poetica*, pp. 229-248). Il volume presenta ventidue contributi in più lingue (ma predomina l'italiano) e di taglia diversa: il saggio di PAOLO GALLUZZI, *Tra atomi e indivisibili. La materia ambigua di Galileo*, è stato pubblicato, ampliato e a parte, nella collana dell'Istituto (L.I.E., vol. CXV).

Tre approcci sono stati privilegiati: lo studio delle occorrenze lessicali e della conseguente rete concettuale in un autore (per esempio, ENRICO BERTI, *'Yle' nei testi aristotelici*, pp. 41-52) o in una tradizione di pensiero (per esempio, MAURO ZONTA, *'Materia' nella filosofia ebraica dell'Italia medievale*, pp. 195-210, sottolineando soprattutto il ruolo di Yehudah Messer Leon; JACQUELINE HAMESSE, *'Materia' dans les dictionnaires du latin médiéval: tradition ou innovation?*, pp. 211-228, in particolare i secoli XII-XIV); l'esame di un'espressione particolare o di un 'hapax' in un autore, al fine di metterne in luce le tensioni e gli elementi più originali (per esempio, MARTA FATTORI, *'Plica materiae' fra Bernardino Telesio e Francis Bacon*, pp. 261-276, e le osservazioni sulla 'materia subtilis' di Descartes da parte di

JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *Sémantèse de 'materia-matière' dans le corpus cartésien*, pp. 277-289). Infine, l'analisi più direttamente concettuale delle significazioni di questo termine e dei suoi problemi in un autore (vedi CLAUDIO CESA, *'Materia' nel pensiero di Schelling: fisica, metafisica, mitologia*, pp. 489-504; GILLES MARMASSE, *Unità e diversità della materia nella filosofia della natura di Hegel*, pp. 504-519) o, ancora una volta, in una corrente di pensiero (cfr. PINA TOTARO, *'Materia' nel dibattito sullo spinozismo sino a Jacobi*, pp. 381-408; ALAN GABBEY, *The term 'materia' in Newton and in the Newtonian Tradition*, pp. 423-446). Questi punti di vista possono anche coesistere, come nel contributo di CARLO BORGHERO, «*Ecrire en philosophe, c'est enseigner le matérialisme!*» *Interpretazioni e usi del termine 'materia' nell'Illuminismo francese*, pp. 447-480, in cui – prima di analizzare le due principali accezioni della 'materia' nelle Lumières, come materia attiva e eterna da un lato, e come materia passiva, compresa in un orizzonte creazionista dall'altro, in diversi pensatori (Voltaire, d'Alembert, Toland, Diderot) – sono ricordate le voci *materia* nelle enciclopedie e nei dizionari più significativi dell'epoca.

Il lettore può inoltre tracciare da solo dei percorsi di senso attraverso i diversi articoli. Una strada principale porta a seguire lo sviluppo complesso della nozione di 'materia prima', da Platone (LUC BRISSON, *La 'matière' chez Platon et dans la tradition platonicienne*, pp. 1-40) a Newton (ALAN GABBEY, *The term 'materia' in Newton*, art. cit.). Delle questioni capitali, come l'ipotesi della 'materia pensante', attraversano diversi saggi (cfr. CLAUDIO BUCCOLINI, *L'ipotesi del pensiero come materia in Mersenne*, pp. 289-340; JOHN HENRY, *Omnipotence and thinking matter: John Locke on the use of reason in religion*, pp. 357-380 e, in parte, DANIEL GARBER, *'Materia', force, and corporeal substance in Leibniz's philosophy*, pp. 409-423; CARLO BORGHERO, «*Ecrire en philosophe*», art. cit.).

In modo molto sintetico, l'analisi delle peripezie lessicali e concettuali di 'materia' ne mette in luce tre tensioni costitutive. A questo proposito una conclusione non sarebbe stata superflua, dando una maggiore coerenza alla semplice giustapposizione degli articoli.

In primo luogo, nella dialettica fra indeterminazione e determinazione dimora un elemento costitutivo della materia. Realtà informe e pura potenzialità da un lato, sostrato del mutamento o matrice dall'altro (dunque *mater*), la *hyle* et la *khora* definiscono il perimetro della materia nell'Antichità. Se la prima definisce soprattutto, come lo sottolinea E. BERTI, *'Yle' nei testi aristotelici*, art. cit., un concetto relazionale e una «analogia di proporzionalità» senza che si possa identificare un primo significato, la seconda rinvia a una 'finzione' atta a spiegare, come le forme ideali possano essere partecipate dalla molteplicità delle sue occorrenze sensibili, di cui la *khora* determina «ciò di cui sono costituite e ciò in cui appaiono» (L. BRISSON, *La 'matière' chez Platon*, art. cit.). Tuttavia, questa doppia valenza d'indeterminazione e di capacità produttiva si sviluppa in una duplice direzione. Da un lato, la materia è concepita come prossima al non-essere, la traccia dell'abietto e del nulla, ma proprio per questo come luogo possibile della teofania, come nel cristianesimo antico, specialmente Origene, Gregorio di Nissa, Ireneo da Lione (vedi GAETANO LETTIERI, «*It doesn't matter*». *Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, pp. 75-174). Quest'accezione diviene

decisamente positiva, laddove il potere informe e genetico della materia esprime la varietà della natura, come nella concezione 'epicurea' di Diderot (che rivendica l'esigenza d'interpretare e non di spiegare la natura (cfr. C. BORGHERO, «*Ecrire en philosophie*», art. cit., da completare con OLIVIER BLOCH, *Le retour de l'épicurisme. Gassendi et la tradition matérialiste dans les textes clandestins: absence, silence, latence, résurgences?*, pp. 341-356) o nella metafisica di Schelling, per il quale riprendendo degli spunti neoplatonici e bruniani, la materia esprime la forza originaria vitale, l'*analogon* dello spirito (vedi C. CESA, 'Materia' nel pensiero di Schelling, art. cit.). Al contrario, l'informità e l'indeterminazione della materia (più precisamente della natura) ne rappresentano, per Hegel, l'opacità e la resistenza allo spirito (cfr. G. MARMASSE, *Unità e diversità della materia nella filosofia di Hegel*, art. cit.). All'origine di tale ambivalenza si trova non a caso la tradizione neoplatonica, in particolare Plotino e Porfirio (cfr. L. BRISSON, *La 'matière' chez Plotone et dans la tradition néoplatonicienne*, art. cit.), per i quali la natura e la materia sono certo l'ultimo riflesso dell'Uno originario, uno specchio deformato e menzognero, ma che nel contesto della continuità della processione non possono essere considerate solamente come pura negatività. In questo quadro, l'analisi delle posizioni di Proclo e soprattutto di Damascio avrebbe potuto completare significativamente la presentazione della concezione neoplatonica della materia.

Un'altra tensione considerevole concerne la possibile identificazione della materia con il corpo. A questo proposito, DAVID SEDLEY, *Matter in Hellenistic Philosophy*, pp. 53-66, pone chiaramente la questione se la fisica stoica fosse 'materialista' e risponde affermando che la definizione più appropriata sarebbe 'pansomatica' o 'corporalista'. Per gli Stoici, infatti, ogni cosa esistente è corporale, ma le proprietà intellettuali non dipendono dalla materia. Al contrario, sono necessari due principi: Dio che è principio attivo e la materia che è principio passivo e che, come tale, non è in grado di attribuire ai corpi delle qualità spirituali o vitali. Tuttavia, non solamente bisogna distinguere la materia dal corpo, ma supporre anche due tipi di materia, una 'prima' e una più duttile e fluida, pneumatica che è responsabile delle qualità individuali dei corpi. L'esigenza di distinguere la materia dal corpo s'impone anche nei dibattiti tardo-antichi e medievali (Alessandro d'Afrodizia, Filopono, Buridano, Ockham) sulla materia dei corpi celesti (cfr. LUCA SIMEONI, «*Utrum caelum habeat materiam*». *La questione della materia celeste nel pensiero antico e medievale*, pp. 175-194). Poiché i corpi celesti hanno un movimento circolare e la materia è definita da Aristotele come il sostrato di ogni cambiamento (di sostanza, qualità, quantità, locale), bisogna supporre che abbiano una materia? S'impone così la distinzione fra sostrato e materia e il conseguente tentativo di elaborare una concezione unificata del moto, per la fisica sublunare e lunare. A questo proposito, l'influenza della filosofia nell'Islam medievale, soprattutto Avicenna e Averroè, fu cruciale nei dibattiti medievali e rinascimentali. Sebbene sia Luca Simeoni che Massimo L. Bianchi accennino alla teoria della *forma corporeitatis* di Avicenna e alla concezione delle *dimensioni indeterminate* di Averroè, si avverte la mancanza di un contributo dedicato direttamente e dettagliatamente a questi autori, per non parlare dell'assenza dell'esame dell'intelletto materiale di Averroè e della sua eco considerevole nell'Occidente latino.

In ogni caso, sul rapporto fra materia e corpo s'innesta la terza tensione costitutiva, quella fra materia ed estensione, che fu al centro delle discussioni nei secoli XVI-XVIII. Bisogna identificare la materia a un corpo esteso? La quantità di questo corpo è aumentabile/diminuibile? Occorre ventilare l'ipotesi di un altro tipo di materia che, riprendendo l'antica accezione del 'pneuma' o dello 'spirito', possa spiegare i fenomeni della dilatazione/condensazione, dell'espansione/contrazione o della luce stessa? Si pensi, infatti, a Descartes, che recalcitra a identificare la *res extensa* con la materia e suppone una *materia subtilis*, luminosa, per spiegare per esempio il fenomeno della condensazione e della rarefazione (vedi J.-R. ARMOGATHE, *Sémantèse de 'materia-matière'*, art. cit.), oppure all'esame dell'aumento o diminuzione di quantità nella scolastica rinascimentale (in autori come Zabarella, Vimercati, Cardano, presentati da M. L. BIANCHI, *Discussioni sul concetto di materia*, art. cit.) così come in Telesio e Bacon, il quale riprende la nozione di *spiritus* (cfr. M. FATTORI, *'Plica materiae'*, art. cit.). Attraverso questi dibattiti si fanno luce le nuove teorie sulla massa e la forza. La concezione originale di Leibniz sulla materia come forza passiva e percezione inconscia delle monadi (vedi D. GARBER, *'Materia', force and corporeal substance*, art. cit.) sviluppa il nesso fra materia e rappresentazione, che diviene manifesto nella riflessione di Kant, per il quale la materia significa, fra l'altro, *Empfindung* (cfr. NORBERT HINSKE, *Das Stichwort 'Materie' und seine verschiedenen Facetten bei Kant*, pp. 481-488).

Molti di questi contributi offrono lunghe citazioni e perfino dei dossiers di testi che concorrono a fare di questo volume un ausilio indispensabile per ogni ricerca sulla storia europea della nozione di materia.

FOSCA MARIANI ZINI
fosca.mariani@univ_lille3.fr

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

BERND ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und Christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritusius*, Tübingen, Niemeyer, 2007, 650 pp.

FRA il xv e il xvi secolo Paolo Ricci, nato in una famiglia benestante della comunità ebraica di Trento e convertitosi in età giovanile al cristianesimo, grazie alla sua padronanza del pensiero filosofico occidentale e della teologia cristiana, oltre che della lingua e delle tradizioni religiose e culturali ebraiche, fu molto apprezzato anche da Erasmo. Per tutta la vita visse in Germania e in Italia, non solo svolgendo l'attività di medico alla corte degli Asburgo, ma anche di apologeta, traduttore e, soprattutto, filosofo e teologo impegnato a discutere il problema della redenzione nel contesto del pensiero rinascimentale (pp. 1-16). Dimenticata per secoli e riscoperta nel Novecento, soprattutto da François Secret e Wilhelm Schmidt-Biggemann, la figura di Paolo Ricci viene riproposta da Bernd Roling in questa solida monografia sia nel contesto del pensiero di Pico della Mirandola (pp. 17-75), che delle altre sue molteplici fonti, cristiane, arabe ed ebraiche (pp. 76-119). Dalla nuova lettura emergono così alcuni tratti originali di un autore che si muove con disinvoltura nell'ambito dell'aristotelismo (pp. 372-470) e della cabala cristiana (pp. 305-370) nel xvi secolo. Ma è nell'esame della *Statera prudentum* (Regensburg, 1532), uno scritto di Paolo Ricci praticamente sconosciuto, che l'A. riesce a rendere un ottimo servizio alla storiografia e, in particolare, agli studi sulla Riforma. Con questa opera, l'eclettico umanista si adoperò concretamente, nel corso della dieta imperiale di Ratisbona (1532), per appianare i conflitti religiosi allora in atto ponendo la legge mosaica, da lui considerata unico intermediario fra l'uomo e Dio, a fondamento della riconciliazione delle confessioni. Influenzata dal pensiero di Melantone, la *Statera* venne però pesantemente attaccata dai teologi Johannes Eck, Johannes Cochlaeus e dal vescovo di Vienna, Johannes Fabri, che giudicarono il testo giudaizzante ed eretico. Nonostante il favore dimostrato da Ferdinando di Asburgo, Ricci si vide temporaneamente costretto a ritrattare la sua opera (pp. 473-542). Giudaizzante era stata considerata anche «l'attitudine icononoclasta» del Ricci, riconducibile, in parte, al suo marcato razionalismo che si rifletteva nella scelta di Moses Maimonide quale sua principale *auctoritas*, insieme ad Averroè. La *Statera*, poi rielaborata, rifluisce nel *De agricultura coelesti* (1541), un'autentica *summa* del proprio pensiero filosofico e religioso, che Ricci dedicherà a Carlo V con l'intento di offrire agli Asburgo una vera e propria ideologia ermetico/religiosa. Questo trattato contribuì a fare di lui nel 1559, a Roma, un autore proibito *primae classis*, il cui pensiero, precocemente recepito da Reuchlin – e,

soprattutto, da Cornelio Agrippa, amico e corrispondente del fratello Agostino – non cessò, nel corso del Cinquecento, di esercitare un grande influsso, seppure in larga misura ancora da ricostruire. Completano l'opera un Indice accurato delle fonti e della letteratura (pp. 549-634) e un Indice generale dell'opera, suddiviso per nomi di persona, luoghi e materie (pp. 637-650).

S. A. B.

★

Ideal Constitutions in the Renaissance, eds. Heinrich C. Kuhn, Diana Stanciu, Frankfurt am Main, Lang, 2009 («Renaissance Intellectual History», 1), 196 pp.

IL volume, che raccoglie gli Atti della conferenza tenutasi a Monaco nel febbraio del 2006, offre alcune riflessioni sulla discussione, avviata in epoca classica, inerente alla miglior forma di governo o costituzione da realizzarsi all'interno di uno Stato o comunità politica. Nonostante il termine 'costituzione ideale' non appartenga al linguaggio in uso nella letteratura rinascimentale, come il saggio iniziale di Heinrich Kuhn si preoccupa subito di puntualizzare (p. 9), tuttavia è possibile confrontare alcuni testi tradizionalmente considerati essenziali al dibattito analizzandone genere letterario, circostanze storiche e temi affrontati. Se dunque Kuhn sottolinea il diverso contesto culturale e le discordanti soluzioni proposte dai maggiori autori del Rinascimento nell'affrontare la questione di quale comunità politica possa definirsi buona (pp. 9-24), Mikael Hörnqvist richiama la teoria della costituzione mista per mostrare come in Machiavelli essa non vada collocata in una prospettiva costituzionalista o di rigido legalismo che vede l'imparzialità della legge alla base della vita civile, ma al contrario risulti uno dei tanti strumenti richiesti dall'agire politico da realizzarsi attraverso l'impiego della prudenza da parte di una ristretta *élite* di uomini virtuosi che operano in un ambito extra-costituzionale nell'interesse della giustizia e del bene comune. All'analisi di *Commonwealth of Oceana* (1656) di James Harrington, «il più grande discepolo inglese di Machiavelli», è dedicato il contributo di Diana Stanciu (pp. 53-729), la quale pur ricordando l'indubbia influenza esercitata dalla lettura delle opere del Segretario fiorentino nella stesura dei principi teoretici alla base della Repubblica di Oceana, ne sottolinea il debito nei confronti della tradizione classica, in particolare platonica e aristotelica, nella trattazione della prudenza o scienza pratica, concetto cardine per la piena comprensione di questo testo. All'immane *Utopia* di Thomas More sono dedicati i saggi rispettivamente di Richard Sage (pp. 73-82) che, dopo aver esaminato il peso della tradizione classica, umanistica e cristiana nell'opera, mette in luce la precipua modernità di *Utopia* rispetto alla città ideale platonica; di Gregorio Piaia (pp. 83-90) che propone una lettura di *Utopia* come riproposizione del messaggio cristiano della dottrina del peccato originale ispirata alla *Città di Dio* agostiniana; di José Luis Galimidi (pp. 91-111) che, dopo una breve analisi sulla relazione tra i principi ideali elaborati nello scritto di More e la loro possibile concreta attuazione nella vita politica reale, definisce *Utopia* un «serious

book of political theory» per il suo contenere tanto una critica del sistema sociale coevo quanto una chiara negazione dei valori imposti dalla ragione e corroborati dalla Rivelazione cristiana. L'interessante contributo di Abraham Melamed (pp. 113-144) si occupa invece della teoria organica dello Stato secondo cui il funzionamento di una comunità politica, detta appunto *corpus*, sarebbe assimilabile al funzionamento del corpo umano. Iniziata da Platone, rielaborata da Aristotele e penetrata nella tradizione medievale attraverso la letteratura neo-pitagorica e neoplatonica, tale teoria è largamente utilizzata anche nella tradizione politica islamica e successivamente ebraica, in particolare negli scritti di al-Farabi, al Ghazali, Ibn Tufayl e Mosè Maimonide. Nonostante alcune sostanziali differenze, proprio dalla teoria organica dello Stato elaborata in ambito cristiano e musulmano-ebraico scaturirebbe la superiorità del regime monarchico rispetto alle altre forme di governo. Sulla figura di Giusto Lipsio e sull'ideale di 'monarchia virtuosa' quale emerge nei *Monita et exempla politica* (1605) si concentra Marijke Janssens (pp. 145-180) allo scopo di mostrare un mutamento della teoria politica lipsiana rispetto alle posizioni espresse nella *Politica* (1589). Chiude il volume un conciso intervento di Bo Lindberg (pp. 181-195) che analizza l'evolversi di una scuola di teoria politica in Svezia a partire dal XVII secolo e l'attuazione di un modello di monarchia mista destinato a durare fino all'avvento dell'odierna monarchia costituzionale.

T. P.

★

LINA BOLZONI, *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 2010, 376 pp.

IL saggio di Lina Bolzoni prende le mosse da un'analisi del primo dialogo d'amore in volgare, gli *Asolani* di Pietro Bembo (1505), che mette in scena diversi punti di vista sull'amore per bocca di tre giovani invitati alla corte di Caterina Cornaro. Nel confronto tra diverse visioni dell'amore e della letteratura, l'ideale di una parola trasparente, autentica espressione di verità e/o dell'interiorità, viene messo in discussione: nel rapporto tra retorica e ricerca della verità, giocano il potere seduttivo della parola e la tradizione topica, meccanismi svelati dai personaggi. Il motivo del rapporto tra esteriorità e interiorità percorre anche il dibattito sulla natura delle immagini di Amore, che viene riletto alla luce di passi della ficiniana *Theologia platonica* richiamati da Bembo nelle chiose del manoscritto. È significativo il ricordo di un testo «che riconosce alla mente umana poteri di conturbante complessità, che delinea un quadro in cui i confini tra corpo e psiche, ma anche fra le menti dei diversi uomini e l'anima del mondo possono essere attraversati» (p. 63). Altro punto di vista sugli *Asolani* è rappresentato dalle *Leggi della compagnia degli amici*, in cui Bembo traduce l'ideale di una comunità fraterna di letterati. Lina Bolzoni indaga il rapporto tra l'utopia delle *Leggi*, la comunità messa in scena negli *Asolani* e le effettive scelte di vita che Bembo e i suoi amici intraprendono. La seconda parte del saggio è dedicata al rapporto tra parole e immagini. Viene analizzato l'uso che Bembo fa di metafore visive ed esempi pittorici, per arrivare a

proporre l'interpretazione degli *Asolani* come autoritratto, alla luce dell'idea che nella rappresentazione dell'altro c'è sempre una proiezione di se stessi. Successivamente l'autrice mette efficacemente alla prova l'ipotesi che, come il ritratto, anche la poesia che parla di immagini e ritratti possa funzionare da «metonimia sostitutiva» (Bettini) di ciò che rappresenta, a partire dai sonetti petrarcheschi sul ritratto di Laura e proseguendo con vari momenti letterari e artistici tra xv e xvi secolo. La pratica di racchiudere i ritratti sotto un coperchio, in meccanismi scorrevoli o apribili, e la diffusione di ritratti doppi, a fissare con varie tipologie figurative diversi volti dei personaggi, si riflettono in analoghi meccanismi letterari; l'immagine, dipinta o descritta, chiede a chi guarda di *inoltrarsi*, di penetrare oltre la superficie, oltre l'apparenza; di questo e dei meccanismi prodotti nella cultura occidentale «per dar corpo ai fantasmi che abitano l'anima, per rendere visibile ed esprimibile quel che visibile non è» (p. 309) tratta la terza parte del saggio, forse la più originale – da «un osservatorio apparentemente secondario e curioso come quello dei ritratti doppi» (p. 183) –, all'interno di un complesso e convincente lavoro tutto orientato a far interagire diversi punti di vista, approcci, interpretazioni per ricomporre quella trasversalità tra codici e mondi presente agli uomini del Quattro e Cinquecento e quindi necessaria, oggi, per rileggere di quel passato caratteri e idee. Agli *Asolani*, e alla corrispondenza tra interiorità ed esteriorità, torna l'ultima parte del saggio, che ricostruisce il complesso di relazioni tra Bernardo Bembo, Ginevra de' Benci, il neoplatonismo, gli artisti, i letterati («testimonianza del costituirsi, intorno al ritratto doppio di Ginevra, di una comunità che [...] costruisce la propria identità anche attraverso il dialogo che l'interpretazione suggerisce e comporta», p. 339), e lo collega con puntuali riferimenti al dialogo d'amore del figlio Pietro.

T. B.

★

DIEGO PIRILLO, *Filosofia ed eresia nell'Inghilterra del tardo Cinquecento*. Bruno, Sidney e i dissidenti religiosi italiani, 38, Roma, Storia e Letteratura, 2010 («Studi e Testi del Rinascimento Europeo», 28), 222 pp.

DOPO un breve esame storiografico delle testimonianze e dei documenti relativi alla presenza di Bruno in Inghilterra (pp. 1-26), in cui si chiarisce l'intento del libro, ossia offrire una ricostruzione del contesto inglese intellettuale e politico entro cui il Nolano ebbe modo di sviluppare e di mettere a punto la filosofia dei dialoghi italiani, l'A. intraprende una scrupolosa indagine su alcune questioni assai dibattute nell'Inghilterra del tardo Cinquecento, senza mai perdere di vista lo stretto legame tra protestantesimo inglese e ambienti del dissenso religioso italiano. Da un confronto tra alcuni temi contenuti nello *Spaccio* e la tradizione apocalittica inglese, scaturita in gran parte dall'interesse per la letteratura sull'Anticristo prodotta nel corso dei secoli dai protestanti italiani, prende l'avvio il secondo capitolo del libro (pp. 27-86). Qui appare evidente come alcune delle posizioni religiose di Bruno espresse nel dialogo erroneamente considerato fino

al Settecento un'opera di polemica antiromana vadano interpretate alla luce di un contesto letterario che vede il fiorire in Inghilterra di testi riconducibili alla tradizione ereticale italiana più radicale, quali il *Pasquino in estasi* di Celio Curione, o la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri o ancora il commento all'*Apocalisse* di Jacopo Brocardo, che meglio di altri sembravano conformarsi alle attese di rinnovamento religioso avanzate dal movimento puritano. Su questo sfondo si collocano, oltre alle posizioni antiluterane dello *Spaccio*, la polemica bruniana nei confronti del settarismo riformato nonché le attese di un rinnovamento morale e civile di cui sarebbe stato promotore Enrico IV, condivise con altri due dissidenti religiosi italiani approdati in Inghilterra, Alberigo Gentili e Francesco Pucci, le cui idee religiose inclini al pelagianesimo si rivelarono incompatibili con la teologia tanto calvinista quanto cattolica. Seppure con le dovute distanze, Bruno certamente guardò con attenzione alle posizioni degli eretici italiani e alle critiche da essi rivolte alle teologie protestanti e cattoliche, condividendone alcune posizioni che l'A. non manca di rilevare con doviziosi riferimenti testuali alle opere del periodo inglese. Altrettanto condiviso con gli ambienti dell'emigrazione religiosa italiana, ma anche della corte elisabettiana, può dirsi il 'repubblicanesimo' di Bruno cui è dedicato il terzo capitolo del libro (pp. 87-141), un aspetto del pensiero del Nolano certamente poco approfondito dagli studiosi e che perciò a nostro parere rappresenta senza dubbio il momento più innovativo di questa ricerca. Combinando insieme Machiavelli ed Erasmo, afferma l'A., Bruno non esita «a difendere in più occasioni la legittimità del tirannicidio, subordinando l'esercizio della sovranità al vincolo della legge e riflettendo con attenzione sul problema della resistenza a un potere ingiusto» (p. 24). Il capitolo procede quindi a mostrare, attraverso un gran numero di riferimenti a testi e contesti, come il dibattito sul problema dei limiti della sovranità e sul diritto di resistenza attiva al tiranno fosse particolarmente intenso nell'Inghilterra di quegli anni, in particolare negli ambienti intellettuali di corte non meno che in quelli dell'emigrazione religiosa italiana. Fu proprio entrando in discussione con il circolo di Leicester e Sidney che il Nolano avrebbe modificato le posizioni in favore della *monarchia universalis*, formulate nella *Cena*, per giungere alle posizioni apertamente repubblicane che si leggono nelle pagine dello *Spaccio*. Ed è ancora nello *Spaccio* che Bruno tocca un altro dei temi più diffusamente disputati nell'Inghilterra della fine del Cinquecento, ossia quello delle ambizioni imperiali nel Nuovo Mondo, oggetto del quarto capitolo di questo libro (pp. 143-201). Ancora una volta l'A. sottolinea come, seppure l'argomento non sia nuovo a studi e ricerche, sua intenzione è quella di porre in relazione – secondo quanto già suggerito da Giovanni Aquilecchia – i giudizi bruniani sul Nuovo Mondo con gli «atteggiamenti della letteratura politica elisabettiana, senza dubbio sensibile a questo riguardo negli anni che precedettero l'episodio dell'Armada» (*Schede bruniane*, p. 99). Senza nascondere la propria adesione alla dottrina preadamitica, solo apparentemente espressione dell'ideologia coloniale dell'Inghilterra elisabettiana, il filosofo nolano critica aspramente la conquista americana, attaccando direttamente l'impero spagnolo e insieme ad esso anche le velleità coloniali atlantiche. Tale posizione, però, osserva assai giustamente l'A., contiene in sé un elemento di assoluta originalità teorica:

la condanna degli imperi coloniali europei, infatti, è strettamente connessa alla cosmologia dell'universo infinito (p. 173). Chiude il volume, il cui pregio è anche quello di fornire un preziosissimo e ricchissimo apparato di note bibliografiche, un breve epilogo in cui si ribadiscono lo scopo e la metodologia della ricerca.

T. P.

★

PIER PAOLO VERGERIO, *Scritti capodistriani e del primo anno dell'esilio*, vol. II. *Il Catalogo de' libri (1549)*, a cura di Ugo Rozzo, Trieste, Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2010, 320 pp.

NEL 1549 Pier Paolo Vergerio dette alle stampe *Il Catalogo de' libri* presso Dolfin Landolfi di Poschiavo, la cui tipografia egli avrebbe descritto come lo strumento ideale per combattere l'«Anticristo» di Roma (pp. 97-132). Il *iudicio et discorso* del Vergerio, qui riprodotto (pp. 177-306), appartiene, come illustra Ugo Rozzo, al genere letterario costituito dai *commenti* agli *Indici dei libri proibiti*, che, a partire da questo scritto, l'ex vescovo di Capodistria fu il solo a praticare in ambiente italiano (pp. 157-176). Il capolavoro di Vergerio, scrive Rozzo, fu «quello di avere costretto tutti, per secoli, ad usare le sue ristampe commentate per conoscere quali opere la Chiesa di Roma aveva condannato all'Indice, e, insieme a leggere i suoi commenti in proposito» (p. 166). L'Indice commentato diventava così, afferma lo studioso, un efficace strumento di propaganda riformata rivolto ai confratelli di fede, per i quali Vergerio scriveva dei veri *contro cataloghi*, vale a dire degli indici di libri da leggere (pp. 133-156). Nell'intento di segnalare loro opere che, a suo avviso, potevano contenere vere e proprie «bestialità» teologiche (p. 229), l'esule non esitò a farsi tenace inquisitore egli stesso, come nel caso molto noto e discusso di Giorgio Siculo, anche se la denuncia del Vergerio (*A quegli venerabili padri domenicani*, 1550), per ragioni cronologiche, non fu causa diretta del suo arresto. Paradossalmente inoltre, come sottolinea Rozzo, la riproduzione vergeriana ha costituito per secoli l'unica fonte di informazione relativa all'*Indice* veneziano del 1549 (pp. 35-54), che, redatto da Giovanni Della Casa, allora nunzio nella Serenissima, e sopravvissuto in un unico esemplare, fu il primo ad andare in stampa (pp. 13-54). Nell'intento di contestualizzare a dovere il *Catalogo*, Rozzo costruisce una vera e propria monografia (pp. 9-176), dedicando tre capitoli ai complessi rapporti fra Giovanni Della Casa e Pier Paolo Vergerio, protagonisti/antagonisti della vicenda. Il curatore riprende, in particolare, la questione controversa dell'ortodossia dell'ex vescovo di Capodistria negli anni che precedono la stesura del *commento* (pp. 55-96 e pp. 97-114), tema già affrontato da Anne Jacobson Schutte (1977) e Robert A. Pierce (2003). Rozzo intende, soprattutto, «individuare l'ampiezza delle sue conoscenze sul mondo editoriale riformato e sulla produzione libraria nell'Italia a lui contemporanea», per valutare l'autorevolezza dei giudizi del Vergerio relativi all'Indice di Venezia. Vale la pena sottolineare, infine, come Rozzo si produca anche in una solida analisi storica del periodo trattato, offrendo nuove acquisizioni sulla censura libraria in Italia e, in particolare, a Venezia, in tal

modo portando a compimento l'arduo progetto di affiancare il *Catalogo* al terzo volume degli *Index des livres interdits* (1987), curato da Jesus Martinez de Bujanda, nel quale è compreso anche l'*Indice* del Della Casa. L'opera si completa poi di un utile *Indice dei nomi* (pp. 307-319).

S. A. B.

★

JACOPO ACONCIO, *Trattato sulle fortificazioni*, a cura di P. Giacomoni, con la collaborazione di G. M. Fara e R. Giacomelli, ediz. e trad. di O. Khalaf, Firenze, Olschki, 2011 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, «Studi e testi», 48), VI, 214 pp.

RACCOGLIENDO una recente segnalazione di Stephen Johnston, curatore del Museum of the History of Science dell'Università di Oxford, Paola Giacomoni ha messo in piedi una vera propria *equipe* di studiosi per recuperare dall'oblio un manoscritto redatto in lingua inglese e datato 14 giugno 1573 che giaceva da diversi secoli nell'Archivio della Petworth House (West Sussex), di proprietà di Lord Max Egremont. Si tratta della traduzione inglese a cura di Thomas Blundeville di un perduto trattato di Jacopo Aconcio sulle fortificazioni. Il *Booke of fortifyinge* non è altro dunque che l'unica versione conosciuta dell'*Ars muniendorum oppidorum*, trattato redatto in lingua italiana dall'eretico trentino alla fine degli anni cinquanta del '500 e successivamente da lui stesso tradotto in latino ai fini di una maggiore diffusione. L'esistenza di tale trattato era conosciuta sinora solamente grazie a un paio di testimonianze risalenti agli anni sessanta del XVI secolo. In una lettera all'amico Johann Wolf del 1562 Aconcio aveva per la prima volta parlato di un testo sulle fortificazioni, già scritto in volgare e ora in preparazione nella versione latina, che lo aveva impegnato a lungo sia per la difficoltà di tradurre i tempi tecnici sia perché esso rappresentava secondo lui il primo tentativo di «sistemare questa dottrina in arte». Ancora, due anni dopo, in un *Memorandum* latino redatto per la regina Elisabetta in vista del progetto di ammodernamento delle fortificazioni di Berwick-upon-Tweed, luogo strategico al confine tra Inghilterra e Scozia al quale la corona era particolarmente interessata, l'ingegnere trentino citava il suo manuale sulle fortificazioni come base teorica delle osservazioni tecniche che andava svolgendo. Ora finalmente è possibile leggere questo testo, ottimamente curato da un gruppo di studiosi che ruotano intorno al Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni culturali dell'Università di Trento. Si tratta davvero di un lavoro collettivo, in puro stile rinascimentale, perché oltre a Paola Giacomoni che ha coordinato i lavori e scritto l'introduzione, hanno collaborato all'impresa Omar Khalaf che si è occupato dell'edizione critica del manoscritto con trascrizione e traduzione italiana del testo a fronte, Renato Giacomelli che ha redatto per l'occasione un saggio sulla metodologia aconciana, Giovanni Maria Fara che ha contribuito a contestualizzare il testo nella storia delle fortificazioni militari e Andrea Giorgio che ha fornito una dettagliata descrizione del manoscritto. Il risultato è un'ottima edizione, utile non solo agli studiosi di architettura militare ma anche

a quelli di storia culturale e religiosa del Cinquecento. Come messo lucidamente in rilievo da Giacomoni nella sua *Introduzione*, l'attività ingegneristica di Aconcio, cui questo trattato è intimamente legato, va letta parallelamente all'impegno da lui svolto come uomo di fede. L'autore del *Booke of fortifyinge*, testo dedicato «a chi ama la pace e la quiete» è lo stesso infatti che nel 1565 manda a stampa a Basilea uno dei capolavori della storia della tolleranza religiosa in età moderna, intitolato agli *Stratagemmi di Satana*: in un mondo dominato da una permanente dimensione conflittuale l'uomo aveva, secondo Aconcio, il dovere di fortificare lo spirito così come le città in cui si trova ad abitare, per difendersi dalle insidie degli eserciti nemici e da quelle altrettanto temibili di un Satana maestro di insanabili dissidi religiosi e interminabili controversie dottrinali.

G. C.

★

A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, edited by Thomas Max Safley, Leiden, Brill, 2011, 500 pp.

NELL'EUROPA dell'età moderna guerre di conquista e guerre di religione resero centrale la questione religiosa riassunta nel principio del *un roy, une loy, une foy*. Per questa ragione uno dei temi cui si è maggiormente concentrata l'attenzione degli storiografi, benché ancora in un'ottica quasi esclusivamente eurocentrica, è quello della tolleranza religiosa. Da alcuni anni, tale concetto non viene più – o non soltanto – considerato come l'invito da parte dei dotti ad abbandonare la coercizione delle coscienze, ma come una prassi politica a cui gli Stati erano costretti dopo l'irrompere della Riforma e l'accertata impossibilità di imporre l'uniformità religiosa. Da questa analisi, risulta quindi che il multiconfessionalismo diventa «the rule rather than the exception» (p. 7), scardinando così l'interpretazione storiografica che aveva invece sottolineato il processo di confessionalizzazione. Nel suo saggio introduttivo, Safley riepiloga i temi principali del dibattito presentando le questioni storiografiche prese in esame. I sedici saggi raccolti, divisi in sezioni dedicate all'Olanda, al Sacro Romano Impero, alla Francia, all'Inghilterra e all'Europa centrale, presentano nuove riflessioni e ricostruzioni volte a illuminare diversi casi di multiconfessionalismo. In particolare, Spohnholz, Marnef e Kaplan si soffermano sulla complessa realtà dei Paesi Bassi, ponendo in luce le difficoltà e i punti oscuri del bi-confessionalismo. Interessante appare anche il saggio di Wandel sul termine confessione e sulle sue diverse interpretazioni. Luria e Roberts esaminano la Francia, per mostrare come in quel caso si sia cercato di uscire dalla crisi puntando a rafforzare la lealtà nei confronti della monarchia, spesso adottando soluzioni locali (Foa). Per quanto riguarda l'Inghilterra, viene preso in considerazione il dibattito del XVII secolo (Capp, Coffey) e il caso irlandese (Gillespie). Alquanto diversa la situazione nel Sacro Romano Impero dove, per effetto della pace di Augusta, il conflitto religioso venne 'judicialized', come ben evidenziato da Luebke, laddove la realtà geopolitica dell'Europa centrale consentiva la convivenza religiosa, come osservano Louthan, Murdock e

Frick. In conclusione, pur risultando evidente quanto il multiconfessionalismo sia a poco a poco divenuto una prassi largamente diffusa, non è possibile tuttavia trascurare l'entità dei costi pagati per raggiungere tale traguardo, nonché i numerosi casi in cui l'istanza rimase del tutto inascoltata e la pratica violentemente repressa: si pensi, per esempio, alle realtà mediterranee di Italia, Spagna e Portogallo.

M. V.

★

MASSIMO LUIGI BIANCHI, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus-Weigel-Böhme*, Firenze, Olschki, 2011 («Lessico intellettuale europeo»), 404 pp.

L'A. risale alle origini del pensiero filosofico tedesco dell'età moderna attraverso l'opera di tre personaggi, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo, secondo la linea cronologica descritta dalle loro biografie che taglia tutto il secolo della Riforma: Theophrast Bombast von Hohenheim detto Paracelso (1491-1541), Valentin Weigel (1533-1588), Jakob Böhme (1575-1624). La complessità e anche l'apparente eterogeneità dei loro interessi (teologia, filosofia, alchimia, scienze della natura) trova un elemento unificante nel tema della relazione tra natura e sovrannatura, declinato nelle diverse forme assunte nella cultura del tempo: il rapporto tra Dio e il creato, tra lo spirito e la lettera, tra il microcosmo e il macrocosmo, tra le cose e il loro nome. Ma al di là dei nessi che collegano certi tratti del loro pensiero (Weigel e Böhme conobbero l'opera di Paracelso, Böhme conobbe quella di Weigel) è l'orizzonte comune entro il quale viene collocata la loro riflessione a illuminarne le linee di sviluppo e anche gli elementi di continuità, confermando, ancora una volta, come il linguaggio della teologia costituisse il terreno d'incontro di indagini che oggi attribuiamo a settori diversi dello scibile. Sia la Riforma magisteriale (con il principio luterano della salvezza *sola fide*) sia, soprattutto la Riforma radicale (in particolare nel versante dello spiritualismo), resero d'attualità il problema del rapporto tra mondo naturale e dimensione spirituale, per lo più svalutando il primo, gravato dal peso del peccato originale, a vantaggio dell'altra, l'unica in grado di condurre l'individuo verso l'illuminazione divina. All'area dello spiritualismo radicale appartennero anche i tre autori esaminati. Bianchi si addentra nelle pieghe del loro pensiero, grazie a una conoscenza estesa e di prima mano dei testi. Nonostante i debiti profondi con la tradizione della mistica tedesca (ricorrono i nomi di Eckhart, Tauler, dell'anonimo della *Theologia deutsch*), non solo in Paracelso, che fu comunque medico, alchimista e astrologo (quindi interessato ai fenomeni naturali), ma anche in Weigel e Böhme, più inclini invece alla dimensione mistica e teologica, il mondo della natura rappresentò una realtà imprescindibile in correlazione e non in opposizione a quella dello spirito: naturale e divino, interno ed esterno, sono facce diverse della stessa verità. Paracelso tende a divinizzare la natura, cogliendo in essa i riflessi dell'assoluto; Böhme tende a naturalizzare Dio, che per manifestarsi deve accettare le sue vesti. Ma anche per Weigel il percorso che il mistico deve seguire per annullarsi e ricevere l'illu-

minazione passa attraverso i gradini della scala della natura, che quindi gli apre la via. Al di là dell'oggettivo valore erudito, il volume di Bianchi ha due meriti principali. Innanzi tutto porta un esempio di come la riflessione teologica della Riforma abbia consegnato al pensiero filosofico moderno questioni di fondamentale importanza, in questo caso il problema del rapporto tra natura e sovrannatura. A tale proposito lo studioso indica due suggestivi percorsi che conducono l'uno dal severo spiritualismo dei riformatori radicali fino al rigorismo morale di Kant, l'altro dall'intreccio tra spirito e natura di Böhme fino al pensiero romantico, in particolare a quello di Schelling. Inoltre l'A. ci fa capire come, accanto al contributo del razionalismo umanistico degli eretici italiani *religionis causa*, esaminato a partire dalle fondamentali ricerche di Delio Cantimori, abbiano alimentato il pensiero radicale anche istanze diverse, addirittura opposte, in questo caso l'irrazionalismo della mistica tedesca, eppure ugualmente responsabili di effetti di lunga durata nella formazione dell'Europa moderna.

M. B.

★

ISA DARDANO BASSO, *Il diavolo e il magistrato. Il trattato Du sortilège (1627) di Pierre de Lancre*, Roma, Storia e Letteratura, 2011, XII, 254 pp.

ISA DARDANO BASSO ricostruisce la figura e l'opera di Pierre de Lancre – giurista, magistrato al Parlamento di Bordeaux, erudito ed umanista, nonché ‘cacciatore di streghe’ – a partire dall'analisi di una breve opera, il *Du sortilège*, pubblicato nel 1627 in soli quaranta esemplari. Lancre ebbe esperienza diretta di processi di stregoneria allorché fu inviato da Enrico IV nel Labourd – territorio politicamente instabile che si riteneva abitato da una folla di streghe e stregoni – con il compito di ristabilire l'ordine, individuare e punire i seguaci di Satana e porre così un freno alla diffusione della stregoneria. Tra gli autori di trattati contro la stregoneria figurano molti magistrati, spesso interessati all'argomento a seguito di esperienze personali. È appunto il caso di Lancre, come, prima di lui, di Bodin, che pure agiva in un contesto storico e culturale assai diverso, negli anni terribili delle guerre di religione di Francia, e interpretò la diffusione della stregoneria alla luce della temuta frattura dell'unità politica e civile del regno. Nei primi anni del nuovo secolo la pace religiosa poteva invece ormai apparire una conquista. L'esperienza del Labourd confluisce nel *Tableau de l'Inconstance et Instabilité de toutes choses* (1607), dedicato soprattutto alla descrizione della strega e del sabba. In seguito Lancre allarga la sua visuale ed accanto agli stregoni compaiono nuovi nemici della vera fede, non meno ‘demoniaci’ degli antichi. Indicativo dell'avvenuto mutamento di prospettiva è proprio il *Du sortilège*, i cui obiettivi polemicici sono più ampi e diversi rispetto sia al già ricordato *Tableau* che all'*Incredulité et Mescreance du Sortilège plainement convaincue*, apparsa nel 1622. Viene meno la sicurezza mostrata nel *Tableau*, la convinzione della reale efficacia dei malefici, ribadita contro gli scettici, appare più preoccupata; l'ultracattolico Lancre, sicuro che la stabilità politica sia garantita dal rispetto dell'ortodossia religiosa, rivendica

la necessità della lotta contro una nuova genia di nemici della fede, i libertini. Isa Dardano Basso lega la composizione del *Du sortilège* alla pubblicazione, nel 1625, della *Apologie pour tous les personnages soupçonnés de magie* di Gabriel Naudé, in cui Lancre è chiamato in causa tra quanti hanno ingiustamente accusato di negromanzia i grandi personaggi del passato. Il *Du sortilège* appare alla studiosa sintomatico di un profondo cambiamento in corso nella cultura francese: sortilegi e incantatori hanno mutato sembianze; i nemici della religione – e perciò della stabilità politica – sono più numerosi di quanto apparissero in precedenza. Atei e libertini sono considerati i nuovi alleati dei più antichi nemici della vera fede, gli Ebrei, ai quali già si erano aggiunti i luterani e i maomettani. Gli ultimi arrivati sono però i più temibili: insinuano il dubbio che la religione sia un'invenzione degli uomini e abbia finalità politica, negano l'origine divina del potere del sovrano, ridicolizzano il culto delle reliquie, pongono favole mitologiche e racconto biblico sullo stesso piano, mettono in discussione la divinità di Cristo. Accanto alle streghe, accomunati agli eretici come nuove incarnazioni sataniche, compaiono in un elenco parossistico i nomi degli autori più letti e discussi nella rinnovata scena culturale francese del primo Seicento: Gabriel Naudé, Michel de Montaigne, Girolamo Cardano, Marco Antonio De Dominis, Giulio Cesare Vanini, gli *Alumbrados* e i Rosa-Croce.

A. S.

★

GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA, *De humana physiognomonia libri sex*, a cura di Alfonso Paoletta, vol. 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, 576 pp.

L'EDIZIONE critica del *De humana physiognomonia* curata da Alfonso Paoletta è stata condotta tenendo conto delle tre edizioni precedenti: la *princeps* in quattro libri del 1586, una successiva del 1593 e quella del 1599-1602 in sei libri. Quando il 5 gennaio 1586 Sisto V promulga la bolla *Coeli et terrae*, nella quale condanna l'astrologia giudiziaria e ogni altra pratica divinatoria, la prima edizione del *De humana physiognomonia* è già ultimata e Della Porta è costretto ad aggiungere poche righe, in coda alla dedica al cardinal d'Este, in cui dichiara che il libero arbitrio non è in nessun modo compromesso dalle dottrine esposte nel testo (pp. xi-xvi). Per attenuare i problemi conseguiti all'inclusione dell'opera nell'*Indice dei libri proibiti*, con la clausola *ut expurgetur* (1596), Della Porta interviene a più riprese sul trattato, apportando «macroscopiche manipolazioni del testo che investono sia la disposizione dei libri, che quella dei capitoli, oltre ad aggiunte di brevi lacerti testuali all'interno dei capitoli, spostamenti di piccole frasi, ma anche di lunghi brani, o, addirittura, soppressione di interi capitoli» (p. xxxiii). Il trattato, così corretto, viene pubblicato ad Hanau e su questa edizione saranno esemplate le successive stampe latine pubblicate all'estero. Nell'edizione in sei libri (1599-1602), profondamente mutata rispetto alle precedenti, Della Porta riprende le argomentazioni della bolla papale contro le arti superstiziose, dichiarando che

la *Physiognomonica* è una scienza «naturalibus principiis innixa» (p. 7), distinta dalle pratiche divinatorie invise alla Chiesa. Inoltre, il napoletano insiste sulla natura congetturale di quest'arte, evidenziando, specie nel sesto libro, la sua utilità pratica (pp. 541-569). Per facilitare la comprensione «dell'evoluzione del pensiero dell'autore» il curatore propone, nell'introduzione, delle tabelle sinottiche, nelle quali riporta le varianti delle due edizioni latine e delle rispettive traduzioni in volgare. L'edizione latina del 1602 accoglie nel primo libro dieci capitoli non presenti nell'*editio princeps*. La traduzione del 1610 ne include altri sette completamente inediti, mostrando come anche la traduzione subisca «interpolazioni e rimaneggiamenti» (p. xxxiii). Per quanto concerne le fonti, Paoletta evidenzia sia l'«acribia filologica» con la quale Della Porta si appropria ad esse, che «l'enorme mole di autori» consultati. Tra questi, un posto di primo piano è occupato da Aristotele, nonché dallo pseudo-Aristotele della *Fisiognomica*. Rilevante è anche il numero di citazioni dello pseudo-Polemone, di Adamanzio, di Ippocrate e di Galeno. Per quanto riguarda le immagini, un'ulteriore tabella del curatore indica la corrispondenza tra le tavole della *editio princeps* e quelle dell'edizione latina in sei libri del 1602, di quelle italiane del 1610 e del 1615.

D. V.

★

MASSIMO FIRPO, DARIO MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*. Vol. 1: *Processo d'accusa*, con la collaborazione di Luca Adante e Guido Mongini, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011 («Fontes Archivi Sanctii Officii Romani», 6), 1388 pp.

SCHERZI d'archivio. Quando nel 1981 Massimo Firpo e Dario Marcatto progettarono la monumentale edizione del processo inquisitoriale contro il cardinale milanese Giovanni Morone non potevano certo prevedere che diciassette anni dopo la Congregazione per la dottrina della fede, l'ex Sant'Uffizio, avrebbe aperto le sue porte agli studiosi. L'edizione avviata allora si fondava su copie in gran parte derivate dai documenti consegnati a Morone per le sue difese e, come tali, censurate dai giudici. Dal 1998, tuttavia, l'apertura degli archivi dell'Inquisizione Romana offriva l'occasione per colmare le molte lacune della copia moroniana e impostare un'edizione del processo nella versione più completa e vicina all'originale. Già, perché di originale nelle carte conservate presso il Sant'Uffizio c'è ben poco: quanto resta del processo Morone è sostanzialmente una copia del procedimento avviato durante il pontificato di Paolo IV (1555-1559), su cui un uomo di fiducia di papa Carafa, il cardinale Alessandrino Michele Ghislieri, riuscì a mettere le mani con una serie impressionante di colpi di scena. Dopo che la furia del popolo romano aveva dato alle fiamme gli archivi del Sacro Tribunale, Ghislieri fece confiscare l'esemplare in mano a uno dei giudici di Morone, il cardinale Giacomo Puteo, e quando quelle carte furono inghiottite dal mare durante il trasferimento a Mondovì (la diocesi cui l'Alessandrino era stato destinato), un colpo di fortuna consentì al supremo inquisitore di entrare in possesso della copia custodita

segretamente dal cardinale Rodolfo Pio (morto nel maggio 1564). Con essa Ghislieri entrò minaccioso in conclave nel 1566, e con la stessa uscì, eletto papa, per riavviare il processo contro l'odiato avversario. Se lo zelo di un inquisitore salito sul trono di Pietro ha dunque permesso di conservare uno dei documenti più importanti per la storia politica e religiosa del Cinquecento, il fervore altrettanto ossessivo di Gianpietro Carafa aveva scansato, nel 1557, ogni valutazione di opportunità facendo incarcerare in Castel Sant'Angelo l'uomo che aveva inaugurato il Concilio di Trento. Il processo contro di lui rappresentava il processo a un'eresia che, passando dalla Spagna all'Italia grazie all'opera di Juan de Valdés, poteva condurre a esiti imprevedibili e, come hanno mostrato studi recenti, potenzialmente radicali. A 'convertire' il cardinale milanese a quelle dottrine erano stati, nel 1542, Reginald Pole e Marcantonio Flaminio, oggetto degli sforzi repressivi di Paolo iv assieme ai loro compagni dell'*ecclesia Viterbiensis* (il circolo valdesiano riunito attorno al cardinale inglese): per condannarli furono versati fiumi di inchiostro (e in qualche caso di sangue), che non riuscirono tuttavia ad arrestare la diaspora che dall'Italia portò negli angoli più remoti d'Europa un pensiero destinato a non trovare patria.

Il volume di Firpo e Marcatto, il primo dei tre che costituiranno l'opera, pubblica le carte del processo d'accusa riorganizzate in ordine cronologico e suddivise in quattro sezioni: nella prima sono raccolte le *informationes* sul conto di Morone, necessarie all'avvio del processo *ex officio*; la seconda riunisce i documenti del procedimento accusatorio celebrato sotto Paolo iv, la terza gli atti probatori allegati dall'accusa, la quarta i materiali preparatori della sentenza. In appendice è posto infine il processo contro il maestro di casa di Morone, Domenico Morando, arrestato pochi giorni prima del cardinale. Quelle carte sono e restano una delle testimonianze più eloquenti degli avvenimenti che scossero la Chiesa all'indomani della rivolta di Lutero e che, in qualche misura, posero le basi per le sorti successive dell'Italia e del mondo cattolico.

M. A. K.

★

CHARLES D. GUNNOE, *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation*, Leiden, Brill, 2011, 526 pp.

UN problema di fondo che caratterizza la lettura di personaggi complessi quali il teologo e medico Tommaso Erasto è la molteplicità degli interessi da loro coltivati che costringe lo studioso a cimentarsi con una cultura a dir poco enciclopedica. Nonostante sia una delle figure più significative della cultura europea, le uniche monografie dedicate a Erasto risalgono al 1894 con Bonnard e al 1954 con Wesel-Roth. Pur consapevole delle difficoltà e delle questioni metodologiche affrontate, l'A. tenta di ricostruire quel percorso avvalendosi dell'analisi del ricco carteggio erastiano, di cui si pubblica in appendice un regesto. Durante il periodo di formazione nella penisola italiana (dal 1544 al 1555), Erasto soggiorna a Bologna, dove sposa Isotta de' Canonici (in seguito, una volta vedova, moglie di Giacomo

Castelvetro); entrato in contatto con Lelio Sozzini e con quella rete di eretici italiani poi rifugiatisi a Basilea, conosce l'inizio della repressione inquisitoriale che lo costringe a imparare l'arte della simulazione. Nel 1555 arriva a Heidelberg alla corte di Federico III e da medico conquista sempre maggiore favore fino a diventare rettore dell'università. Gunnoe gli riconosce, inoltre, un ruolo nella composizione del *Catechismo* di Heidelberg, seguendo gli sviluppi del dibattito sulla disciplina ecclesiastica che vedeva contrapposti il modello zurighese e quello ginevrino, che si sarebbe poi affermato. Le argomentazioni erastiane ruotano intorno alla questione della scomunica che, per Erasto, non spetta alla Chiesa, ma soltanto allo Stato, dal momento che non vi è traccia nelle Scritture di tale prerogativa. Di qui prende slancio il dibattito europeo sulla giurisdizione secolare, e su quella ecclesiastica, sviluppatasi in particolar modo in Inghilterra, dove l'opera di Erasto fu discussa e tradotta durante il periodo rivoluzionario. Ma la cultura europea deve allo svizzero anche un decisivo intervento nella polemica antiparacelsiana: Erasto pubblicò presso la stamperia di Pietro Perna una violenta confutazione della *medicina nova* (1571-1574), difendendo il galenismo e l'aristotelismo. Un attacco che non si limitava all'aspetto medico-scientifico, ma che investiva la figura stessa di Paracelso, accusato di ogni nequizia: in questo modo, Erasto sperava di rispondere – e di dare una decisa smentita – alle accuse di antitrinitarismo a lui rivolte in quegli anni. Sempre sulla base dell'esegesi scritturistica, Erasto respinse, pur avendola presa in seria considerazione, la proposta di Johann Wier di evitare la pena capitale per le streghe. A questo proposito l'A. mette bene in luce il carattere radicale delle teorie erastiane, il cui obiettivo era quello di «establish the indpendence of the book of nature from the book of revelation» (p. 415).

M. V.

★

Itinerari del sapere dallo stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento. Atti del Convegno internazionale di studi, Villa Basilica (Lucca), 24-26 aprile 2009, a cura di Igor Melani, «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», XL, 2011/1-2, 488 pp.

IL volume miscelaneo curato da Igor Melani torna a indagare su quel vasto insieme di idee universalistiche e attitudini tolleranti che Leandro Perini ha compendiato nell'espressione «religione umanistica» e che trovano un'espressione ideale nella vita e nell'attività prima di colportore, poi di editore-stampatore del lucchese Pietro Perna. Pioniere negli studi su quest'ultimo esule *religionis causa*, che fu promotore, nel corso del Cinquecento, della cultura del Rinascimento e della Riforma tra Italia ed Europa, Perini introduce la raccolta (pp. xvii-xxvii), che, impreziosita da una prolusione di Giuseppe Galasso su *Carlo V e l'Italia* (pp. 3-20), è articolata in tre sezioni: *Lucca tra umanesimo e eresia* (pp. 23-141), *Basilea mediatrice* (pp. 145-309), e *Il libro, questo fermento* (pp. 313-429). Nel primo gruppo di saggi Lucca conferma la sua immagine di città progressivamente ripiegata su se stessa, nel corso del Cinquecento, a causa di processi di concentrazione di po-

tere aristocratico e di irrigidimento del clima religioso (pp. 123-143), ma capace, per buona parte del secolo, di conservare, all'ombra dei suoi privilegi imperiali, e in nome di un'economia morale di stampo tradizionale, un equilibrio precario tra logiche economiche, assetto politico, istanze sacrali (pp. 35-77). A Lucca, dove anche un mercante, Sebastiano Puccini, si avvicinò agli *studia humanitatis* e alla recente produzione di Machiavelli (pp. 101-123) il giovane Perna poté nutrire la sua personalità, in un clima di incontro tra umanesimo ed eresia (pp. 23-35; pp. 77-101). Nella seconda parte il volume offre una panoramica della rete internazionale di contatti e scambi librari che il Perna contribuì largamente a creare, per diffondere, insieme con ardite concezioni della libertà di coscienza, forme di dissenso religioso radicale. La sua produzione editoriale a Basilea, nella quale convissero interessi religiosi, filosofici, ermetici, dette infatti voce a quegli eretici che Cantimori definiva «ribelli a ogni forma di comunione ecclesiastica», non di rado aperti a interessi occultistici e cabalistici, come, tra gli altri, Celio Secondo Curione, Guglielmo Grataroli, Jacopo Aconcio, ma anche a studiosi e riformatori religiosi come Teofrasto Paracelso, oltre che a teorici della storia della storiografia inclini all'irenismo come Jean Bodin e Richard Dinoth (pp. 193-213; pp. 213-235; pp. 235-261). Nonostante gli strumenti censori messi in atto dai poteri politici e religiosi in Europa (pp. 177-193), Perna e i suoi collaboratori riuscirono quindi a intaccare «la cortina di ferro» eretta tra le diverse aree del continente, mantenendo ancora un varco significativo tra gli schieramenti confessionali, come sottolinea John Tedeschi (pp. 145-177). La terza sezione si concentra su temi di storia dell'editoria. Se Marco Santoro (pp. 313-347) propone una ampia rassegna sui progressi della storiografia in tale campo di studi negli ultimi decenni, Graziano Ruffini (pp. 347-379) elabora una ricerca puntuale sulla presenza di libri prodotti in Toscana alle celebri fiere di Francoforte sul Meno. Ancora Valentina Lepri (pp. 413-429) approfondisce la fisionomia del senese Giovan Battista Ciotti, un editore affine al Perna, alla luce sia della sua presenza a Venezia tra Cinque e Seicento, sia delle sue propensioni per temi come l'uso politico del vincolo religioso, la magia, la cabala. Infine altri due studi, quelli di Marco Paoli (pp. 429-449) e di Simonetta Adorni Braccesi (pp. 379-413), illustrano il nesso tra contesto originario lucchese e italiano e diffusione europea di tentativi di riforma culturale e religiosa. Paoli affronta il lavoro del tipografo lucchese Vincenzo Busdraghi, e ne indaga, tramite il punto di osservazione delle dediche, le strategie di intervento politico ed editoriale: evidenzia così il suo contributo alla formazione di una incipiente «opinione pubblica» a Lucca durante il Cinquecento. Adorni Braccesi, invece, esamina, nel complesso della produzione editoriale di Jean de Tournes, alcune edizioni, scritte anche in forma paradossale, nelle quali circola la cifra mistico-ermetica di una elitaria «religione dello Spirito», comune verosimilmente al circolo degli 'spirituali' italiani e a quello francese di Margherita di Navarra. Chiude il volume una nota del curatore e un utile indice dei nomi, redatto dallo stesso Melani (pp. 451-454; 455-487).

HERBERT JAUMANN (hrsg.), *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin, De Gruyter, 2011, x, 1054 pp.

NEL corposo volume, anzi propriamente un «manuale», come si legge nel sottotitolo, ventitré autori, per lo più di area germanica, sono chiamati a confrontarsi su gruppi tematici che spaziano dalla filologia alla ricezione dell'antico, la mitologia, la storiografia, la teologia, la filosofia e il diritto, la linguistica, fino alla riscoperta e allo studio della natura, in quell'«età umanistica» che Cantimori, come ricorda Jaumann, vedeva fluire ininterrotta da Petrarca a Goethe o da Cola di Rienzo a Saint-Just. L'opera può definirsi propriamente una miscellanea erudita di contributi di disuguale originalità e estensione su quelle *artes* e *scientiae* che, predilette dagli uomini di cultura di un'Europa prenazionale, erano poi destinate in larga misura a venire soppiantate da nuove discipline e dalle scienze sperimentali (pp. v-ix). Senza procedere quindi a un tedioso elenco di temi e autori, si indicherà, qui di seguito, solo una campionatura degli stessi. Nel settore più specificamente umanistico si discute, fra l'altro, di ciceronianesimo, petrarchismo, machiavellismo e antimachiavellismo, e della tematica *antiqui/moderni*, come del «Paragone delle arti». Una sezione è dedicata quindi alle discipline occulte, in particolare al paracelsismo (pp. 255-304), alla magia naturale e all'alchimia (pp. 305-345). Saggi nei quali, come si potrebbe dire di molti altri della presente raccolta, gli autori mirano, soprattutto, a informare solidamente il lettore sul soggetto trattato. Decisamente propositiva e critica è invece la discussione avviata da Paola Zambelli (pp. 347-366) sulla magia come religione alternativa del Rinascimento. In particolare l'autrice invita a studiare le biblioteche clandestine e i carteggi religiosamente compromettenti di due neoplatonici-ermetici come Tritemio e Agrippa che indulgevano a una magia della cerimonia e della parola. Nella sezione dedicata ai temi della teologia e della religione si discute di età confessionale, tolleranza, esilio ed emigrazione. In particolare Kai Bremer (pp. 369-408) avvia una discussione sui temi della *conversio* e della *confessio*. Si discute anche del radicalismo religioso di quegli spiritualisti invisibili a Lutero come Sebastian Franck, in particolare, o posteriori, come Valentin Weigel, Jakob Boehme, fino a Arndt e poi al Pietismo (pp. 747-808). Di grande interesse è la sezione dedicata alla linguistica e a discipline come l'ermeneutica, la retorica, la dialettica, l'omiletica, nella prima età moderna. In particolare si segnala il saggio di Gerhard F. Strasser (pp. 517-592) che, procedendo da un ambito di studi già reso noto da Umberto Eco, affronta anche argomenti quali la criptologia, la steganografia, i codici segreti, strumenti che sarebbero risultati indispensabili per i servizi diplomatici. L'importanza della Cabala, già messa in luce da Strasser nel proprio contributo, è centrale in A. Kilcher e Ph. Theisohn (pp. 667-713). Gli autori esaminano infatti la ricezione della cultura ebraica da parte di quella tedesca nella prima età moderna, e più specificamente, nell'ambito del protestantesimo tedesco. L'opera, nella quale i contenuti si integrano e si completano reciprocamente, si presenta perciò come un ottimo strumento di lavoro. Dispone infatti di un indice dei nomi, di un

corposo indice complessivo delle fonti e degli studi, e delle numerose tavole, complementari ai testi.

S. A. B.

★

PAOLO LOMBARDI, *Un altro Seicento. Vampiri, mummie, follia e profezia nel secolo della Rivoluzione scientifica*, Firenze, Le Lettere, 2011, 214 pp.

DA diversi anni è in atto una interessante revisione storiografica sul Seicento volta a superare vecchie interpretazioni che risentivano dello schiacciamento operato dalle categorie del lungo Rinascimento e da quella dell'ancor più lungo e ingombrante Illuminismo. Considerato anticipatore dei Lumi per l'affermarsi della Rivoluzione scientifica, il XVII secolo fu un'epoca di transizione verso la modernità, sebbene la luce della ragione non risplendesse ovunque, circostanza di cui erano consapevoli anche i coevi. Lombardi, che con i suoi precedenti studi sull'argomento (*Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia 1565-1662*, 2005 e *Streghe, spettri e lupi mannari. L'arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*, 2008) ci aveva già guidato nei labirinti delle credenze di occulto e demoniaco, mostra la resistenza di credenze e la loro articolazione storica, nei diversi momenti, anche quando si sarebbe ingenuamente e semplicisticamente portati a pensare che il soprannaturale non fosse più invocato come spiegazione di ogni evento. Ripercorrendo una galleria di credenze che tanta forza esercitarono nella vita quotidiana degli europei nel corso del Seicento, incontriamo relitti di un'epoca ancora in grado di raccontare una storia che, attraverso strade secondarie e tortuose, ci rivela il nostro passato. Esemplare il caso delle Sibille cui, tra fine Quattrocento e il Seicento, sulla scorta di Lattanzio si riconobbe un immenso potere, mentre altri autori le consideravano agenti del diavolo fino al definitivo declino e alla loro scomparsa dal dibattito culturale. Nel Seicento, poi, la follia non è più quella di Sebastian Brant o di Erasmo, ma diventa quella del Simplicius di Grimmelshausen che si confronta con la guerra dei Trent'Anni. Nell'epidemia di vampirismo che affligge l'Europa, si scopre inoltre che è in atto una battaglia non certo causata da morti che tornano per dissetarsi del sangue dei vivi, ma da quei filosofi naturali che respingono la concezione meccanicistica della natura e raccontano storie sconcertanti a difesa delle loro posizioni. Non si può non rimanere stupiti, infine, di fronte al disappunto del paziente che non riceve il trattamento terapeutico ambito, ossia un pezzetto di mummia egiziana, considerato risolutore di molti mali. In questo periodo, ricorda Lombardi, si accende una competizione anglo-francese sulle pratiche della trasfusione, arrivando persino a compiere esperimenti di trasfusione di sangue tra specie diverse. La convinzione dei poteri del sangue torna frequentemente in queste pagine che aiutano a restituire un panorama più definito di credenze sopravvissute e conquiste scientifiche, mettendo in luce i tortuosi percorsi della medicina e della scienza.

M. V.

CRAIG MARTIN, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011, pp. 214.

LA meteorologia fu una delle scienze più importanti del Rinascimento e fu oggetto di intensa ricerca da parte di illustri filosofi come Gaetano di Thiene, Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, Jacopo Zabarella, Bernardino Telesio, Girolamo Cardano, Giulio Cesare Scaligero, Giovanni Battista della Porta, Francis Bacon e René Descartes, solo per nominare i più famosi. Tuttavia, mancava fino ad oggi uno studio approfondito e accurato sul tema. A colmare questa lacuna è stato Craig Martin con il suo ultimo libro che traccia la storia della meteorologia da Pomponazzi a Descartes, esplorando tutti i risvolti filosofici della questione. Sono molti i meriti di questo libro, in primo luogo il coraggio, unito alle precise analisi, di rompere con i consueti *cliché* interpretativi che vedono nella meteorologia una sopravvivenza infruttuosa della vecchia scienza scolastica di matrice aristotelica. Le indagini del volume dimostrano inequivocabilmente che l'affondo contro la filosofia aristotelica non fu totale reiezione, piuttosto fu un'evoluzione lenta e graduale culminante nel trattato cartesiano su *Les Météores* del 1637. La continuità rispetto alla rottura con la tradizione aristotelica è data dal fatto che, a differenza della *Physica*, dove si mostrano i principi primi della scienza, i *Meteorologica* erano trattati di filosofia naturale pratica, in un certo senso sperimentale. La tesi centrale del libro è che la meteorologia rinascimentale mostra la flessibilità degli aristotelici nel considerare come provvisorie le loro teorie, i quali erano attenti non tanto alla sistematizzazione di una filosofia naturale, quanto all'applicazione dei concetti della causa finale e formale per la spiegazione dei fenomeni meteorologici. Inoltre l'autore sottolinea l'importanza degli esperimenti empirici nelle congetture scientifiche, come quelli condotti in campo chimico, al fine di elaborare spiegazioni più esaustive della realtà. Infatti, i lavori rinascimentali sulla meteorologia tentano di costruire teorie corrispondenti all'evidenza sensibile, alle osservazioni, agli antichi testi, alle dottrine religiose e agli esperimenti. L'obsoleta immagine di un Aristotelismo immobile, devoto al proprio sistema, piuttosto che alla verità, non si confà agli autori rinascimentali di meteorologia. Le indagini baconiane e cartesiane sulla meteorologia non devono essere così inserite *ex abrupto* nel contesto della «nuova scienza moderna», per quanto questo concetto possa avere un significato, ma devono essere ricondotte alla tradizione aristotelica rinascimentale. Senza nulla togliere all'originalità di tutti e sei i capitoli compresi nel volume, i primi due dedicati rispettivamente all'epistemologia e alla teleologia della meteorologia sono decisamente i più interessanti. Essi infatti dimostrano come l'impianto teorico aristotelico fu tutto volto ad elaborare una logica congetturale che desse ragione degli eventi singoli, anche quelli più bizzarri, strani e inconsueti, anziché partire da un presupposto insieme di dottrine entro le quali considerare il particolare. Insomma, il pregio della ricerca dell'A. è quello di mostrare come la meteorologia sia esempio di un metodo e di una ricerca scientifica che si adattano all'esperienza, e non viceversa di un'esperienza che deve essere compresa entro determinate strutture epistemologiche, fuori dalle quali c'è sa-

rebbe solo la casualità e l'accidente. Nel Rinascimento, il metodo aristotelico applicato ai fenomeni meteorologici si estende per comprendere l'esperienza nella sua totalità.

M. S.

★

PIETRO POMPONAZZI, *De incantationibus*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 2011, CL, 230 pp.

IN quest'edizione critica del *De incantationibus* si mette a disposizione il testo che può considerarsi il più prossimo alle intenzioni dell'autore. Corredato dal più completo e puntuale commento ad oggi redatto sul trattato pomponazziano, la comprensione di questo testo è stata a lungo gravata da giudizi parziali e sbilanciati, ora nel senso della condanna dei contenuti indubbiamente eterodossi, ora nel senso delle simpatie antiinquisitoriali e, in generale, anticristiane. I saggi d'introduzione, le appendici e gli apparati rendono conto delle accurate indagini sui manoscritti condotte da Vittoria Perrone Compagni con la collaborazione di Laura Regnicoli e descrivono compiutamente la vasta e stratificata tradizione del *De incantationibus*. Risulta così definitivamente fugato l'equivoco riguardo alla presunta circolazione clandestina del trattato. Col consenso originario dell'autore e in almeno due versioni non interamente rivedute, l'opera passò infatti tra le mani di vari copisti e committenti nell'epoca che va dal 1520, data della sua redazione, al 1556, data dell'*editio princeps* – e finora unica – curata da Guglielmo Gratarol non senza interventi correttivi sul dettato pomponazziano, dichiaratamente conformati agli insegnamenti del credo calvinista professato dall'editore. Per il progresso degli studi su Pomponazzi, ai quali hanno molto contribuito nell'ultimo quindicennio numerosi lavori individuali e collettivi, italiani e internazionali, tra cui si distingue il magistero di Vittoria Perrone Compagni, questa edizione critica rappresenta certamente un momento significativo. Dall'analisi approfondita del testo e della storia della sua redazione, esce confermata la tesi interpretativa di fondo, già sostenuta dalla curatrice nei saggi introduttivi alle sue traduzioni del *De immortalitate animae* (Firenze, Olschki, 1999) e del *De fato* (Torino, Nino Aragno Editore, 2004), relativa alla coerenza dell'impegno assunto da Pomponazzi a chiarimento e tutela dei principi teorici e metodologici della filosofia peripatetica, contro ogni abuso di quegli strumenti del pensiero che, al suo tempo, apparivano i soli rigorosamente fondati e condivisibili dalla ragione naturale specificamente propria di ogni uomo. Nel *De incantationibus*, come nel *De immortalitate* e nel *De fato*, la riflessione si snoda in forma interlocutoria, fino alla determinazione di un'*opinio* alternativa all'autorità dell'aristotelismo tomista. Le argomentazioni sviluppate nella prima parte del trattato, attraverso la rassegna di cause naturali vere o presunte, tese a provare la superfluità del ricorso all'azione dei demoni, divenuto comune nel Cinquecento, rinforzano e arricchiscono i motivi dell'etica della responsabilità individuale, esposti nel *De immortalitate*. Da quelle prime conclusioni prende avvio, nella seconda parte, la messa a punto di una cosmologia

incentrata sulla causalità intermedia dei corpi celesti e logicamente costituita intorno all'esposizione del concetto di causa (e in particolare di causa efficiente) ricavata dalle premesse aristotelico-averroiste e frutto di una meditata elaborazione da parte di Pomponazzi dalle lezioni padovane sul *De substantia orbis* alla *quaestio* bolognese *De actione reali*. Si dimostra infine che non la difesa della magia naturale, né la denuncia degli inganni dei sacerdoti furono gli intenti primari del *De incantationibus*, bensì il duplice richiamo alla disciplina della ricerca naturale, ancorché ristretta nei suoi limiti costitutivi, rivolto ai filosofi, e alla funzione di guida morale rivolto ai rappresentanti della *lex* cristiana, la cui istituzione Pomponazzi ritenne disposta dai cieli per la salvaguardia della specie umana.

R. R.

★

Ptolemy's Geography in the Renaissance, ed. by Zur Shalev and Charles Burnett, London-Torino, The Warburg Institute-Aragno, 2011 («Warburg Institute Colloquia» 17), 254 pp., 41 ill.

IL libro curato da Shalev e Burnett riunisce undici importanti saggi sulla *Geographia* di Tolomeo. L'opera è stata oggetto di numerosi e approfonditi studi, come dimostra la già corposa bibliografia stilata da William H. Stahl nel 1953; rimangono tuttavia ancora controverse alcune questioni legate alla sua ricezione e influenza nel Rinascimento. Il volume ha come obiettivo esplicito quello di affrontare taluni problemi irrisolti della ricezione rinascimentale del testo tolemaico prendendo in esame alcuni *case studies*. I saggi in questione mostrano come la *Geographia* abbia esercitato una profonda influenza sugli studi storiografici, sull'enciclopedismo, sulla storia naturale e antiquaria, sulla storia delle religioni e sulla cultura visuale nel Rinascimento. Tuttavia, essi sono concordi nel contestare le generali ricostruzioni storiografiche, secondo le quali: 1) a partire dalla sua prima traduzione nel Quattrocento, l'opera ebbe dapprima un effetto rivoluzionario sulla cartografia dell'Europa; 2) successivamente godette di un'ampia disseminazione attraverso una dozzina di edizioni a stampa; 3) infine i suoi metodi e le sue idee furono adottati dalle nuove opere di cartografia del XVI e XVII secolo. Il primo contributo di Alexander Jones mostra come il tentativo tolemaico di fare della *Geographia* un testo guida per la creazione di mappe si risolvesse in un completo fallimento. Il secondo saggio di Dario Tessicini chiarisce come nel Rinascimento i concetti di 'cosmografia' e 'geografia' fossero mediati dalle discussioni terminologiche dei vari traduttori ed editori del testo tolemaico. Gli articoli di Angelo Cattaneo e Mario Carpo analizzano l'influenza di Tolomeo rispettivamente nel *De pictura* e nel *Descriptio Urbis Romae* di Leon Battista Alberti. Il contributo di Benjamin Weiss esamina come la *Geographia* venisse utilizzata in contesti assai differenti, soprattutto in campo astrologico, piuttosto che nella produzione di carte geografiche. Il saggio di George Tolias analizza la ricezione nei circoli umanistici dell'opera tolemaica, che divenne un accesso privilegiato per un approccio critico alla tradizione e per il rinnovamento delle conoscenze tecno-

logiche. Alfred Hiatt, invece, ricostruisce la storia dell'edizione di Strasbourg del 1513 e le tracce lasciate nel testo dalla geografia umanistica tedesca e in particolare quella di Martin Waldseemüller. Margaret Small esamina il lavoro geografico di Sebastian Münster ed in particolare la sua *Cosmographia*. Il saggio di Alessandro Scafi mostra come Calvino, nel tentativo di localizzare la sede del Paradiso, utilizzi la geografia tolemaica, e non semplicemente le Sacre Scritture, come invece era consuetudine fare da parte degli studiosi medievali. L'ultimo contributo del volume di Lesley Cormack tratta del ruolo della *Geographia* nello studio delle scienze matematiche nell'Inghilterra del XVII secolo. Il volume si chiude con la traduzione di Burnett dell'epistola dedicatoria a Papa Alessandro V di Jacopo Angeli alla sua edizione dell'opera tolemaica del 1409. I saggi del volume esplorano feconde direzioni di ricerca su Tolomeo e più in generale sulla tradizione geografica classica nel Rinascimento. Il libro si presenta quindi come un modello per ogni futuro studio su questi importanti argomenti, i quali coinvolgono numerosi aspetti della cultura rinascimentale.

M. S.

★

The Renaissance Conscience, ed. by Harald Braun and Edward Vallance, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, 176 pp.

DOPO *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500-1700* (2004), per la cura dei medesimi studiosi esce nella collana della rivista «Renaissance Studies» un volume dedicato al rapporto tra singolo e coscienza con l'intento di chiarire come i singoli individui in Inghilterra e nel mondo ispanico «often struggled to reconcile their private and public selves while establishing and protecting their spiritual and ethical identity» (p. 1). Nella prima età moderna esplode lo scontro tra sfera privata e sfera pubblica: attraverso l'esame di diverse fonti sia private (lettere) sia destinate al pubblico (opere a stampa), si vuole porre in evidenza come il modello della casuistica – così aspramente criticato e disprezzato – resti comunque un punto di riferimento anche per i teologi riformati. Rudolf Schuessler guida il lettore nel labirinto di fonti scolastiche e dello scetticismo antico riscoperto nel Rinascimento e nella mediazione che ne propone Jean Gerson, mentre il caso di Thomas More, esaminato da Brian Cummings, diventa paradigmatico della coscienza rinascimentale per l'ardua resistenza che egli oppose al compromesso. Interessante la prospettiva seguita da Andrew Redden, che analizza la coscienza nel confronto serrato e coatto con un'altra cultura come quella dei Mapuche quale emerge dall'esame del *Cautiverio feliz* di Francisco Núñez de Pineda. Christopher Tilmouth si occupa del confronto con le opere di Shakespeare, soprattutto con il *Macbeth*, mentre James Daybell, attraverso una serie di corrispondenze inglesi del XVI secolo (3.500 lettere dal 1540 al 1603), ricostruisce le principali questioni vissute dalle donne (obbedienza al marito, responsabilità sociali, etc.), dove il genere epistolare diventa un modo di rivelare la coscienza, ma anche occasione di introspezione. La protesta di Robert Sanderson contro la decisione del Parlamento di

abolire il *Book of Common Prayer* nel 1652 è analizzata da Vallance. Altre inquietudini della coscienza riguardano la questione politica: Braun indaga l'opera dell'agostiniano Juan Márquez, *El gobernador christiano*, replica alle teorie dei politici (da Machiavelli a Bodin) ed ennesimo tentativo di coniugare il messaggio cristiano con le nuove esigenze che lo Stato si trovava ad affrontare. Chiude il volume un saggio di Nicole Reinhardt sulla figura del confessore reale, partendo dal trattato sull'argomento scritto da Bellarmino, e sul suo conflitto con la figura del favorito fino a metà Seicento.

M. V.

★

FRANCISCO SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche*, a cura di Claudio Buccolini ed Ettore Lojacono, Milano, Bompiani, 2011 («Il Pensiero Occidentale»), CXLVI, 794 pp.

IL nome di Francisco Sanchez (1551-1623) è indissolubilmente legato alla sua fortunata opera scettica *Quod nihil scitur*. Ben poco si conosce degli altri scritti di questo medico e filosofo nato nella Galizia spagnola a Tuy (Braga) ma operante in Francia, a Tolosa, dove pubblica nel 1581 il *Quod nihil scitur* e dove eserciterà la professione di medico per oltre trent'anni. Questa lacuna è ora pienamente colmata con la presentazione della traduzione italiana con testo a fronte delle *Opere filosofiche* del pensatore galiziano. Si trovano così raccolti accanto al più famoso saggio scettico anche il *Carme sulla cometa dell'anno 1577* o gli scritti composti durante l'insegnamento universitario a Tolosa (1586-1612), di cui ci rimangono i tre commenti al *De divinatione per somnum*, al *De longitudine et brevitate vitae* e alla *Physiognomia* di Aristotele, pubblicati postumi nel 1636 negli *Opera medica*. Il volume è completato dalla *Lettera a Cristoforo Clavio* (successiva al 1589, nella quale si discutono i temi affrontati nei *Prolegomena* che aprono l'edizione degli *Elementi* di Euclide curata dal gesuita e matematico tedesco professore al Collegio Romano) e da alcuni *Estratti dagli "Opera medica"*. Le opere filosofiche di Sanchez sono precedute da due saggi dei curatori: *La coscienza del nulla e la volontà di costruire un 'nuovo' sapere* di Ettore Lojacono (pp. v-L) e *Sanchez filosofo* di Claudio Buccolini (pp. LI-C) a cui fanno seguito una breve ma utile *Vita di Francisco Sanchez* (pp. CIII-CVII) e un'ampia *Bibliografia* (pp. CIX-CXLI). Da questa raccolta di testi emerge un pensatore più sfaccettato e composito rispetto all'immagine tradizionale trasmessa dal *Quod nihil scitur*, mentre lo stesso scritto del 1581 assume una luce nuova se collocato all'interno della più ampia opera di delegittimazione della scienza tradizionale e dell'aristotelismo messa in atto dal medico di Tuy. Ma lo scetticismo di Sanchez rimanda anche ad una attitudine sperimentale legata alla sua professione di medico e si configura non solo come rifiuto del modello sillogistico aristotelico e della nozione tradizionale di scienza, ma anche come attacco alle 'superstitiones' astrologiche e ad ogni astrologia medica. Questa tensione sperimentale che poggia su una fisiologia e una biologia legate ad una rinnovata filosofia naturale giunge fino ad inficiare nella *Lettera a Clavio* il presunto statuto

scientifico della matematica, che si ritiene invece legata ai sensi e distante da ogni certezza. La ricerca di nuove forme di sapere si collega comunque in Sanchez ad una nuova esigenza di libertà; come si legge nel *Quod nihil scitur*: «la vera scienza, se se ne desse una, sarebbe libera e generata da una libera mente» (p. 43). Per questa ragione secondo E. Lojacono si dovrebbe parlare a proposito del medico di Tuy più che di scetticismo «di discredito totale del sapere dominante» (p. xxxvii), mentre «nonostante la radicalità di tante sue posizioni» egli finirebbe con l'accettare un «compromesso» nel quale «il professore e il medico prendono il sopravvento sul filosofo» (p. l). In tal modo lo scetticismo dell'autore del *Quod nihil scitur*, ricollocato all'interno di un quadro empirico proprio del sapere e delle pratiche mediche, verrebbe a perdere ogni carattere estremo per configurarsi come un'attitudine critica nei confronti di ogni dogmatismo o di ogni sapere assoluto.

L. B.

★

FRANCESCO VITALI, *Pierfrancesco Giambullari e la prima Storia d'Europa dell'età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2011, 192 pp.

IL nome del letterato fiorentino Pierfrancesco Giambullari (1495-1555), sebbene non molto conosciuto, è legato a un primato di tutto riguardo: è infatti l'autore della prima "Storia d'Europa" dell'età moderna. Benché scritta tra il 1544 e il 1555, per ottenere la prima considerazione degna di nota l'opera dovette attendere il 1831, quando Pietro Giordani, correggendo gli errori della prima edizione (postuma, del 1566), volle innanzitutto metterne in risalto la valenza stilistica di stampo erodoteo. Volontariamente o meno, Giordani inaugurò una stagione di interesse storiografico che, sia pur in maniera discontinua e con giudizi fortemente contrastanti, giunge fino a noi. Sotto questo profilo occorre innanzitutto considerare che l'opera di Giambullari tratta l'arco temporale che va dall'887 – anno in cui l'impero carolingio venne definitivamente smembrato nei tre regni autonomi di Italia, Francia e Germania – al 947 (protraendosi fino al 952 per i fatti italiani). Ciò fa sì che i giudizi sul valore dell'opera siano stati decisamente influenzati, nelle diverse stagioni storiografiche, dalla generale sensibilità culturale del momento verso l'epoca medievale (in maniera più o meno approfondita si sono interessati dell'opera intellettuali e storici di diverso spessore, tra cui anche Benedetto Croce). Vitali presenta un'analisi approfondita e stimolante di un'opera la cui genesi risulta già di per sé decisamente interessante (il manoscritto, ad oggi, non è stato ritrovato e in ogni caso l'opera rimase incompiuta a causa della morte del Giambullari). Vitali riesce ad accrescerne ulteriormente l'attrattiva analizzando accuratamente la funzione strumentale che lo stesso Giambullari diede alla sua opera. Nel mettere in risalto l'ordine imperiale della *respublica christiana* della dinastia di Sassonia (in particolare celebrando la figura di Ottone I) e nell'uso preminente di fonti provenienti dall'umanesimo germanico, Pierfrancesco Giambullari – sacerdote, nonché primo custode della Laurenziana, ma di antica tradizione familiare

ghibellina – intese perseguire, attraverso i riflessi ideologici dell'opera, una velata propaganda politico-culturale antiromana e filo-asburgica che fosse funzionale alla politica antifarnesiana ed antifrancese del granduca di Toscana, Cosimo I de' Medici. In questo libro denso di cultura storica e letteraria, è ricca, ad esempio, la trattazione dell'influenza dantesca in Giambullari. Ciò fa sì che l'A., oltre a fornire una prospettiva originale sul convulso periodo storico della metà del Cinquecento europeo, proietti con di luce su momenti politici, storici e culturali antecedenti all'età moderna, fornendo una lettura politica dell'opera in chiave trasversalmente umanistica.

M. A.

★

Le schede sono state redatte da Simonetta Adorni-Braccesi, Marco Albertoni, Matteo Al Kalak, Mario Biagioni, Lorenzo Bianchi, Teresa Bonaccorsi, Giorgio Caravale, Tiziana Provvidera, Simone Ragagli, Rita Ramberti, Marco Sgarbi, Andrea Suggi, Michaela Valente, Donato Verardi.

SUD E MAGIA

LA TRADIZIONE MAGICO-ASTROLOGICA

NEL RINASCIMENTO MERIDIONALE

SPECCHIA, 25 SETTEMBRE 2011

NELLA splendida cornice di Palazzo Risolo, nel cuore di Specchia, caratteristico borgo medievale di Terra d'Otranto, domenica 25 settembre 2011 si è tenuto il Convegno di Studi sul tema *Sud e Magia. La tradizione magico-astrologica nel Rinascimento Meridionale*, organizzato dalle Officine Filosofiche di Terra d'Otranto e patrocinato dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale, dall'Università del Salento, dalla Provincia di Lecce e dal Comune di Specchia. Dopo il contributo di Vincenzo Santoro su *Sud e Magia*, che ha inaugurato il convegno, è intervenuta Luana Rizzo, che ha presentato la figura di Matteo Tafuri da Solito, mago e astrologo salentino, operoso anche nell'Accademia dei segreti di Della Porta. Rizzo ha delineato i tratti salienti del contesto 'greco' nel quale Tafuri si è formato, ovvero, la Terra d'Otranto, soffermandosi nell'analisi di un importante *Commento* agli *Inni Orfici* del Soletano, del quale ella sta curando l'edizione critica. Alla relazione di Luana Rizzo è seguita quella di Donato Verardi, il quale, attraverso l'analisi di alcuni passi delle due edizioni della *Magia naturalis* di Giovan Battista Della Porta, ha dimostrato come, abbandonando posizioni assunte nell'*editio princeps* del 1558, il filosofo napoletano non contempli, nell'edizione del 1589, la magia astrale tra gli strumenti a disposizione del «buon Mago»; questo, anche a seguito delle restrizioni contenute nella bolla *Coeli et Terrae* di Sisto V, emanata nel 1587. Francesco Giannachi è intervenuto sul tema della geomanzia in Nicola d'Otranto (poi divenuto abate di Casole). Lo studioso ha esaminato il proemio autografo del dotto otrantino, mettendolo in relazione con i coevi testi costantinopolitani che affrontano la polemica sull'astrologia e le pratiche divinatorie. Dal confronto è risultato evidente che anche la Terra d'Otranto partecipò a questo dibattito, giungendo alle stesse posizioni ambigue degli scrittori di Bisanzio. Anche dopo Nettario l'astrologia continuò ad essere studiata, come dimostra la presenza in zona di libri riguardanti questa arte sino al XVII secolo. Ha chiuso i lavori del convegno l'intervento di Adele Spedicati, la quale ha trattato il tema della magia nelle *Opere magiche* di Giordano Bruno, proponendo anche un *excursus* sulle interpretazioni storiografiche della vicenda intellettuale del Nolano. Nel suo contributo la studiosa ha sottolineato l'interesse di Bruno per la *praxis* magica rinnovata e 'naturalizzata', già presente nello *Spaccio de la bestia trionfante* e destinato a divenire centrale nelle opere tarde dedicate alla magia.

Nel corso del Convegno è stato presentato anche il sito web *Accademia Hydruntina. Enciclopedia filosofica del Rinascimento in Terra d'Otranto* (www.accademiahdruntina.it), diretto da Donato Verardi. Il sito, che ha lo scopo di promuovere lo studio e la conoscenza della filosofia nel Rinascimento in Terra d'Otranto ed è strutturato sotto forma di *Enciclopedia multimediale*, è suddiviso in quattro sezioni (*Tra Medioevo e Rinascimento*, *Il xv secolo*, *Il xvi secolo*, *Oltre il Rinascimento*), ognuna delle quali comprende due sottosezioni: *Luoghi* e *Autori*. Nella prima, si presenta una descrizione dei 'luoghi della filosofia' della Terra d'Otranto; nella seconda sono raccolte le voci relative ai filosofi attivi in quel secolo. Ogni voce è composta da un breve ritratto dell'autore, dall'elenco delle sue opere, nonché da una bibliografia degli studi.

Alla realizzazione delle voci dell'enciclopedia sono invitati a partecipare gli studiosi che si riconoscono nel programma di valorizzazione e di recupero storico e culturale del patrimonio filosofico del Rinascimento in Terra d'Otranto. La scientificità delle informazioni pubblicate sarà garantita dal Comitato del sito di cui fanno parte studiosi quali Enrico Berti, Eugenio Canone, Germana Ernst, Giuseppe Girgenti, Luana Rizzo, Marco Santoro, Loris Sturlese, Ubaldo Villani-Lubelli, Diego Zancani, e che avrà il compito di vagliare preventivamente il materiale inviato alla direzione per la pubblicazione.

Dal dibattito seguito alla presentazione di *Accademia Hydruntina* è emersa la necessità di riprendere, in maniera organica, gli studi sul contesto filosofico del Rinascimento salentino, partendo dal censimento e dalla riedizione dei testi di quel vasto microcosmo di autori della Terra d'Otranto che hanno contribuito a vivacizzare, in maniera significativa, il dibattito filosofico, italiano ed europeo, tra Quattro e Cinquecento. La realizzazione di un sito web, quindi, è da ritenersi il primo passo di un lungo e complesso percorso di recupero del pensiero filosofico in questa precisa area geografica durante il suo «lungo Rinascimento».

DONATO VERARDI
donatoverardi@libero.it

GIROLAMO RUSCELLI:
DALL'ACCADEMIA ALLA CORTE
ALLA TIPOGRAFIA

ITINERARI E SCENARI PER UN LETTERATO
DEL CINQUECENTO
VITERBO, 6-8 OTTOBRE 2011

IL convegno rappresenta la prima tappa di un percorso di studi promosso dal Gruppo di ricerca «Cinquecento Plurale» per fare luce su aspetti, problemi e personalità del panorama letterario rinascimentale finora trascurati o meritevoli di approfondimenti specifici. Gli appuntamenti successivi prevedono incontri dedicati a altri cosiddetti 'poligrafi', a cominciare da Lodovico Dolce, Lodovico Domenichi, Francesco Sansovino. Nel caso specifico, queste giornate rientrano in un progetto tradotto in un programma editoriale destinato alla collana «Cinquecento» dell'editore Vecchiarelli. Dei volumi annunciati sono stati finora editi le *Lettere* ruscelliane (2010), *Le dediche e gli "avvisi ai lettori"* (2011), i *Tre discorsi* (rist. anast. dell'ed. 1553), il saggio di Stefano Telve, *Ruscelli grammatico e polemista nei "Tre discorsi a M. Lodovico Dolce"* (2011), la *Bibliografia di Girolamo Ruscelli. Le edizioni del Cinquecento* di Antonella Iacono (2011). Seguiranno, nel 2012, l'edizione dei *Commentarii della lingua italiana* ruscelliani e gli atti del convegno.

La prima delle quattro sessioni – *Per un ritratto. Le tracce e i luoghi: da Viterbo a Venezia* – è stata aperta da una relazione di Paolo Procaccioli, che ha problematizzato la figura del letterato seguendolo nei suoi itinerari geografici e professionali, dalla stagione romana a quella veneziana, dal ruolo di grammatico a quello di «correttore di stampe» e di promotore editoriale. Luciano Osbat ha ricordato come gli anni della formazione di Ruscelli siano stati per Viterbo quelli del consolidamento dello Stato pontificio; dove per esempio non si ha notizia di stampatori prima della metà del '500 e i librai avevano vita grama, almeno fino alla fondazione della più tarda Accademia degli Ardenti. Secondo Simone Albonico, a Milano Ruscelli dovette dare il suo contributo alla vivacizzazione del panorama culturale di una città allora 'lontana' e periferica e stabilire una serie di rapporti oltre che con quanti di lì a qualche anno avrebbero fondato l'Accademia dei Fenici anche con Carlo Borromeo, cui Ruscelli avrebbe dedicato le *Lettere di Principi*, compensate con una pensione annua. Tobia R. Toscano ha seguito Ruscelli a Napoli, dove è risultato organico agli ambienti accademici cittadini. E proprio le rime dei napoletani, in particolare quelle di Luigi Tansillo e Angelo Di Costanzo, per le quali si dispone di un'articolata tradizione manoscritta, hanno consentito allo studioso una preziosa verifica del metodo editoriale del viterbese. Angela Nuovo si è occupata dell'approdo in laguna evidenziando come Ruscelli abbia sfruttato abilmente tutte le possibilità lì offerte. Padrone della legislazione veneziana, la

impiegò infatti, quando non la piegò, ai propri fini. Non a caso la maggior parte delle sue edizioni sono dotate di privilegio, a riprova del fatto che nascevano con forti aspettative di mercato.

La seconda sessione – *Il dire e il fare. Etichette, mestieri, imprese* – ha affrontato aspetti nodali del Ruscelli organizzatore di cultura e autore. In apertura Amedeo Quondam ha proposto una riflessione sull'etichetta e sul concetto di 'poligrafo', un termine spregiativo coniato dalla storiografia otto-novecentesca per marchiare quegli 'avventurieri della penna' che avevano animato il mondo editoriale cinquecentesco e che ora, nella riconsiderazione del processo che ha portato al dominio della modernità classicistica, appaiono soprattutto come 'mediatori' linguistici (traduttori) e culturali (commentatori). È seguita, con Bodo Guthmüller, una prima riflessione sui *Tre discorsi*, il pamphlet con cui Ruscelli nel 1553 si propose di screditare Lodovico Dolce presentandolo come uomo senza lettere e ignorante di latino, greco e volgare, cioè senza le competenze minime per chi si occupava di editoria. Il testo, è stato rimarcato, si segnala anche per la riflessione sulla traduzione, a partire dall'assunto che la parola dei classici deve essere resa nelle forme linguistiche e metriche adeguate al volgare. Ancora sugli attacchi al Dolce editore, grammatico e traduttore è intervenuto Stefano Telve, che prendendo in esame le edizioni dolciane successive al 1553, in particolare il *Furioso*, ha notato come vi sia stata accolta una parte significativa dei 'suggerimenti' di Ruscelli e si sia proceduto a una normalizzazione linguistica di ispirazione classicistica e all'eliminazione di vistosi tratti municipali nella grafia e nella fonetica. Franco Pignatti ha letto poi il *Furioso* valgrisiano, dove Ruscelli giustifica i suoi interventi testuali con la millantata disponibilità di un autografo ariostesco, sottolineando come quel libro non appaia più destinato a una lettura d'evasione ma si sia trasformato in libro di studio e addirittura in occasione di riflessione. Sul Valgrisi anche l'intervento di Ilaria Andreoli, che ha analizzato il *Decameron* del 1552 e il *Furioso* del 1556 insistendo sulla novità della veste grafica, in particolare richiamando l'attenzione sulle illustrazioni a tutta pagina in stile veneziano, organizzate come arazzi; sul punto di vista rialzato in esse dominante; sulla stretta relazione uomo/natura. Sono seguiti due interventi dedicati alle *Imprese illustri* (1566): Guido Arbizzoni ha ricordato come Ruscelli si sia inserito in una vicenda testuale cominciata con la pubblicazione postuma del *Dialogo delle imprese* di Giovio (1555) approntandone nel '56 una ristampa sedicente più completa, e ha rilevato l'originalità del suo approccio al tema, innalzato dalla lettura aneddotica a una prospettiva latamente filosofica; Enrico Parlato si è occupato delle 135 incisioni delle *Imprese* soffermandosi soprattutto sull'apporto degli incisori Domenico Zenoi (Zenoni), Gaspare Osello e Nicolò Nelli cui, tra l'altro, assegna l'impresa di Ruscelli, segnalando la stretta relazione con le invenzioni di Enea Vico.

Con la terza sessione – *Altri interessi, episodi, strategie* – si è entrati nel dettaglio di altre opere o iniziative editoriali. Giorgio Masi ha affrontato il *Capitolo delle lodi del fuso*, che nel '55 costò a Ruscelli una denuncia e un processo; leggendolo in parallelo con un testo di analogo argomento del Doni, conclude che mentre i 250 versi doniani replicano il modello bernesco, i 547 ruscelliani affiancano all'osceno un registro comico-erudito con riferimenti insistiti a mitologia, enigmi etimologi-

ci, giochi grammaticali. Per mettere a fuoco un particolare contesto accademico veneziano, quello dei Dubbiosi, Marco Faini ha condotto una ricerca su Fortunato Martinengo, un gentiluomo bresciano che fu all'origine di alcune imprese editoriali di Ruscelli: le *Rime degli autori bresciani*, le *Rime di Domenico Mantova*, il *Tempio alla divina Signora Donna Giovanna d'Aragona*. Tornando sul *Furioso* valgrisiano Daniela Caracciolo ha osservato come il raffinato corredo grafico dialoghi sia con le poetiche letterarie che tendevano a codificare il genere epico, sia con le posizioni teorico-normative dei trattati d'arte del '500. Franco Tomasi ha poi proposto una riflessione sul Ruscelli antologista; l'esemplificazione è condotta sui *Fiori* (1558), una raccolta che risulta in stretta relazione con il trattato *Del modo di comporre in versi*, opere entrambe finalizzate alla messa a punto di un sistema teorico e pratico a disposizione di chi intendeva studiare il genere lirico, e esercitarsi in esso. In linea con quelle risultanze le conclusioni cui è giunto Paolo Zaja, che studiando il fortunato *Rimario* ha messo in evidenza come nel 1558 la riflessione di Ruscelli sul testo letterario avesse fatto emergere istanze e problemi cui nel tempo sarebbe seguita una risposta teorica affidata a due termini chiave usati ossessivamente, 'perfezionamento' e 'semplificazione'. Lodovica Braida è entrata nel merito di una silloge epistolare (le *Lettere di Principi*, 1562), una novità rispetto alla tradizione epistolografica non tanto per la veste grafica (è in-quarto e in tondo) quanto piuttosto perché non propone modelli di buon volgare ma vuole essere un libro di storia, la storia della prima metà del secolo raccontata dai protagonisti. La comunicazione di Antonella Gregori ha poi illustrato la serie delle edizioni e delle traduzioni dei *Secreti*, uno dei più clamorosi successi editoriali d'*ancien régime*, dichiarato nella *princeps* come opera di don Alessio Piemontese ma presto attribuito a Ruscelli.

All'ultima sessione – *Competenze vere e presunte. Vicende e momenti della fortuna critica* – il compito di mettere a fuoco altri aspetti della professionalità del viterbese e di ripercorrere le stagioni iniziali della sua fortuna. Antonio Ciaralli ha recuperato, illustrandole e contestualizzandole, le pochissime notizie relative alla competenza di Ruscelli come maestro di «cifre», un argomento tanto celebrato quanto, inevitabilmente, destinato a rimanere oscuro. Di rilievo comunque il fatto che nel 1540 il Palatino annoverasse Ruscelli tra i «divinissimi» nell'arte delle cifre e gli riservasse un encomio speciale in quanto scopritore di «secreti bellissimi», e che nel 1553 il Bellaso gli dedicasse il trattato *La cifra*. Salvatore Lo Re si è soffermato quindi sul tema *Ruscelli e la storia*, una problematica che sembra ora assumere la giusta rilevanza nell'ambito del programma, tutto ruscelliano, di divulgazione del volgare come lingua di cultura e scienza. Certo, Ruscelli non si fece storico, pur avendone forse l'ambizione, ma non c'è dubbio che abbia avuto il senso della storia e sia stato autore di particolare sensibilità politica. Paolo Marini ha proposto una riflessione sulla natura e sulla specificità delle dediche ruscelliane, che si confermano un *unicum* nel pur variegato panorama editoriale del tempo. Ne è risultato che quella dedica è soprattutto 'prefazione', dove si parla sì del testo e se ne propagandano le miglierie a legittimare l'atto di dedica, ma è anche occasione per inserti di saggistica, o per annunciare progetti editoriali. Gli ultimi interventi della sessione hanno illustrato due punti di vista esterni a

Ruscelli e anzi a lui decisamente ostili. Gino Belloni ha ripercorso i punti salienti della rilettura polemica del Ruscelli filologo, grammatico e dantista condotta dal Borghini. Per uno specialista come il priore fiorentino diventava quasi inevitabile fare del 'poligrafo' e per di più approssimativo Ruscelli il primo dei suoi bersagli. Analogo l'atteggiamento di Castelvetro discusso da Enrico Garavelli. *L'affaire* che li oppose fu una vertenza sul *Decameron* nella quale il modenese metteva in discussione le competenze editoriali di Ruscelli. Anche in questo caso i due letterati si muovevano su piani diversi: il primo si accostava all'opera da filologo integrale, attento al testo e alla sua tradizione; il secondo con animo di redattore e di grammatico, puntando a confezionare un prodotto funzionale alle esigenze della lingua dell'oggi.

Erano due censure che nonostante la parzialità dell'oggetto d'analisi (riguardavano solo il filologo e il grammatico) passarono in giudicato come sentenze definitive e accompagnarono il viterbese nei secoli a seguire. La loro negatività assoluta, ma soprattutto la loro inadeguatezza a rendere conto dell'opera e del progetto culturale di Ruscelli, sono tra le ragioni che giustificano iniziative come quella qui ripercorsa.

ADELE BITTI
adelebitti@alice.it

ETHICAL PERSPECTIVES ON ANIMALS

1400-1650

LMU MÜNCHEN, 6-7 OTTOBRE 2011

MOLTI studi sono stati dedicati alla teoria cartesiana dell'animale-macchina e in particolare alle sue conseguenze per quanto riguarda il trattamento degli animali: già Henry More, in una famosa lettera, dichiarava la sua preoccupazione per il destino degli animali, alla luce dell'opinione 'assassina' di Descartes (cfr. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, p. 2601). Il convegno *Ethical Perspectives on Animals 1400-1650*, organizzato da Cecilia Muratori e Burkhard Dohm, aveva lo scopo di interrogarsi su una questione che fino ad ora non è stata altrettanto approfondita, ovvero: è possibile rintracciare elementi di etica animale già nel Rinascimento, prima della controversia intorno alla mancanza di sensibilità degli animali? E inoltre, se la presenza di questo tema può essere riscontrata, quali sono le forme dell'interesse etico per gli animali, sia in ambito filosofico-letterario, sia medico e religioso? In altre parole: come si esprime la preoccupazione per il 'destino degli animali', per la loro sofferenza, a partire dal Rinascimento? Come viene tematizzato il legame tra uomo e animale, un legame basato sulla convivenza e allo stesso tempo sullo sfruttamento (particolarmente evidente se si considera il problema del consumo di carne)?

Non si tratta di proiettare un problema che può apparire recente – l'interesse etico per gli animali – su di un periodo storico in cui potrebbe sembrare fuori luogo, ma al contrario di interrogare la questione nella sua complessità, permettendo di superare la spaccatura dettata dalla fortuna della teoria cartesiana, e lasciando emergere gli elementi di carattere etico all'interno di costellazioni tematiche inusuali. In questo modo è stato possibile chiedere in che senso gli animali sono già al centro di discussioni di carattere etico, e come queste si evolvono dal xv al xvii secolo. Da questo punto di vista, il programma del convegno (i cui atti saranno pubblicati nel corso del prossimo anno nella collana «Micrologus' Library» della casa editrice SISMEL) non mirava a una presentazione esaustiva, ma ha inteso fornire invece un quadro di alcuni possibili percorsi che possono essere ricostruiti nello studio di questa problematica. In particolare gli interventi sono stati suddivisi in quattro sezioni: la prima dedicata al dibattito sull'intelligenza degli animali a partire dalla ricezione di fonti antiche nel Rinascimento; la seconda alle scienze naturali e al problema della definizione di 'umano' nel contesto della medicina; la terza alla presenza di temi etici all'interno di correnti religiose radicali (soprattutto lo spiritualismo e il quaccherismo); la quarta al nesso tra animali e politica.

La prima sezione è stata aperta da Amber Carpenter (York) con un intervento incentrato sulla struttura logica che, a partire da Platone e Aristotele, è alla base della possibilità della restrizione morale, e in particolare della rinuncia al consumo di carne. Si tratta di un tema cruciale, e questa prima relazione ha fornito in

questo senso una cornice solida anche per inquadrare le successive discussioni sul vegetarianismo tra Rinascimento ed Età moderna. Se è vero infatti che non si mangia 'ciò che è proprio' – ovvero gli appartenenti alla propria specie –, allora chiedersi se è giusto mangiare gli animali conduce necessariamente a definire che cos'è 'proprio' nel caso degli esseri umani. Articolando il ragionamento sia a partire dalla psicologia platonica che dalla concezione aristotelica di giustizia, Amber Carpenter giunge ad argomentare che è proprio degli uomini scegliere di non mangiare ciò che *non* appartiene loro, controllando le proprie pulsioni per risparmiare tutte le creature senzienti.

Ma i limiti della restrizione dipendono in questa prospettiva anche dal riconoscimento della capacità di soffrire agli esseri viventi: questo aspetto è stato approfondito da Cecilia Muratori (Monaco) nella sua relazione su *The Dilemma of Continuity: Campanella on the Rationality of Animals and the Impossibility of Vegetarianism*. Riprendendo il discorso sulla ricezione delle fonti antiche nel Rinascimento, Cecilia Muratori ha osservato che Campanella fa riferimento a Porfirio quando, nella *Metafisica*, sostiene che anche gli animali possiedono la razionalità (intesa in primo luogo come capacità di argomentare a partire dalle sensazioni). Eppure egli non ne deduce che è sbagliato mangiare gli animali, come faceva invece Porfirio nel *De abstinence*: se la natura può essere interpretata come un *continuum*, allora gli animali partecipano della razionalità, ma allo stesso tempo anche la sensazione deve essere considerata presente, in diversi gradi, in tutti gli esseri, incluse le piante, e fino ad arrivare alle pietre. Se l'uomo dovesse rinunciare a mangiare tutti gli esseri senzienti, morirebbe quindi di fame – e con questa argomentazione Campanella fa emergere le difficoltà connesse ad una concezione della natura in cui il limite tra piante, animali ed esseri umani non è netto ma continuo, mettendo in dubbio la tesi di Porfirio secondo la quale è proprio la continuità della natura ad indicarci l'obbligo morale al vegetarianismo. Franco Bacchelli (Bologna) ha quindi proseguito il discorso intorno all'attribuzione della razionalità agli animali, spostando l'attenzione sulla ricezione del *Gryllos* plutarco nel Rinascimento. In particolare Bacchelli ha mostrato come nell'ultima parte de *L'Asino*, Machiavelli abbia contaminato il testo di Plutarco con fonti ficiniane, allo scopo di sovvertire la gerarchia che vede l'istinto inferiore all'intelletto.

La seconda sessione è cominciata con la relazione di Guido Giglioni (Warburg) su *Life and its Animal Boundaries: Ethical Implications in Early Modern Theories of Universal Animation*. Dopo aver distinto tra diverse possibili concezioni dell'animazione universale (ilozoismo, ilomorfismo, panpsichismo), Giglioni ha portato l'attenzione sulle conseguenze etiche che derivano da una visione del cosmo come animato, tornando quindi al problema della continuità della natura, considerato questa volta in modo specifico dal punto di vista della distinzione tra uomo e animale. Analizzando in particolare il caso di Gassendi, Giglioni ha quindi messo in luce il nesso tra l'aspetto esteriore del corpo (ad esempio il dettaglio della dentatura) e la dieta appropriata ad ogni essere vivente, aggiungendo così elementi importanti per la ricostruzione del dibattito sul vegetarianismo tra Rinascimento ed Età moderna.

La disamina degli aspetti medici connessi con il trattamento riservato agli animali, è proseguita quindi con due interventi – quello di Gabriella Zuccolin (Pavia)

e quello di Urte Helduser (Marburg) – collegati dal tema della distinzione tra animale, umano e mostruoso. Gabriella Zuccolin ha delineato il ruolo giocato dal paragone tra uomini e animali nello *Speculum phisionomie* di Michele Savonarola, con particolare attenzione tanto alle distinzioni sul piano della fisiologia, quanto alla continuità tra le specie. Considerando l'attività di Savonarola a corte, è possibile comprendere i consigli da lui forniti a proposito della scelta di cavalli e cani, e allo stesso tempo fare emergere gli aspetti prettamente etici, come ad esempio l'esclusione proprio di questi animali dalla lista delle carni commestibili stilata dallo stesso Savonarola. Facendo riferimento ad autori quali Aldrovandi e Liceti, Urte Helduser ha quindi approfondito il tema della generazione di creature mostruose, quasi a cavallo tra uomo e animale, sottolineando la presenza di questioni etiche connesse con l'attribuzione a questi esseri della razionalità, o con la negazione del possesso di un'anima: è necessario, ad esempio, battezzare un essere che non può essere facilmente classificato né come uomo né come bestia? In questo modo la categoria del 'mostruoso' si inserisce tra uomo e animale, e conduce ad una costante riformulazione del problema riguardante le distinzioni tra esseri umani e animali.

L'intervento di Rhodri Lewis (Oxford), dedicato in particolare al testo di William Petty *Of the Scale of Creatures*, ha permesso di proseguire la discussione intorno alla concezione della natura come *continuum*, considerando la questione specifica del grado di prossimità di certi animali all'essere umano. Lewis ha ricostruito con precisione le ragioni che hanno spinto Petty a considerare animali quali elefanti, api e pappagalli come i più vicini all'uomo (e giudicando l'elefante, anziché i primati, il più vicino in assoluto), enfatizzando così il ruolo svolto dalla continuità delle facoltà mentali, piuttosto che dalla somiglianza fisica, e giungendo in questo modo a riconsiderare la visione antropocentrica del cosmo.

La sessione successiva ha avuto per oggetto la presenza di temi di etica animale (in particolare connessi al vegetarianismo) in ambito religioso. Burkhard Dohm ha offerto un quadro articolato della presenza di diverse concezioni del vegetarianismo nello spiritualismo tedesco e inglese del XVI e XVII secolo. A partire da testi di Sebastian Franck, Thomas Tryon, Johannes Arndt, Paul Felgenhauer e John Everhard, Dohm ha mostrato come in ambito spiritualista emerga un interesse per la concezione della relazione tra uomo e animale, che giunge anche alla formulazione di nuove posizioni etiche. Includendo tutte le creature nella concezione della *imago Dei*, si giunge da un lato alla giustificazione di un vegetarianismo fondato su base etico-religiosa (e ispirato a fonti pitagoriche e brahmaniche, ermetiche, quacchere e böhmiste), e dall'altro all'apertura di un orizzonte escatologico anche per gli animali.

La particolare sensibilità verso gli animali che contraddistingue sin dalle origini il movimento dei quaccheri è stata al centro della relazione di James Vigus (Monaco), dal titolo «*That which people do trample upon must be thy food*». *The Animal Creation in George Fox's Journal*. Anche se Fox non si è espresso in maniera chiara per quanto riguarda la scelta di una dieta vegetariana, nel *Journal* è palese la critica a coloro che abusano delle creature, «divorandole secondo le proprie voglie». Attraverso una ricostruzione attenta a partire dal testo di Fox, James Vigus ha

tracciato un quadro della presenza di considerazioni etiche riguardanti gli animali, considerazioni che sono diventate in seguito un elemento caratteristico del movimento dei quaccheri.

L'intervento di Kathrin Schlierkamp (Monaco), incentrato sul pensiero di Anne Conway, ha concluso questa sessione presentando in maniera strutturata le conseguenze etiche di una concezione della natura caratterizzata da una radicale continuità costitutiva. In contatto con il movimento dei quaccheri, e influenzata dall'insegnamento della cabala nella versione di Isaac Luria, Anne Conway sviluppa una visione della creazione in cui piante, animali ed esseri umani occupano il posto loro assegnato, ma senza ricorrere all'idea di un ordine gerarchico. A partire da questa base teorica, Kathrin Schlierkamp ha quindi mostrato come tanto gli uomini quanto gli animali condividano in quest'ottica il medesimo destino, mirando alla salvezza e alla liberazione dal dolore.

Il convegno si è concluso con due interventi che hanno portato l'attenzione al nesso tra animali e politica. Matthias Roick (Göttingen) ha presentato una relazione sugli aspetti etici connessi con la presenza di animali a corte (tema che Gabriella Zuccolin aveva già considerato dal punto di vista della letteratura medica). In particolare Roick ha esaminato le pratiche sociali che coinvolgevano gli animali tenuti a corte, e soprattutto i cavalli, a partire da queste domande fondamentali: gli animali a corte avevano semplicemente una funzione rappresentativa? E dove può essere tracciata una linea di demarcazione tra la concezione dell'animale come utile strumento (ad esempio nelle battute di caccia) o come compagno della vita a corte?

L'intervento di Gianni Paganini (Vercelli) su *Political Animals in Seventeenth-Century Philosophy: Some Rival Paradigms* ha infine considerato il rapporto tra uomo e animale da una duplice prospettiva: da una parte il problema della costituzione di un ordine politico, dall'altro quello della gerarchia tra gli esseri viventi. Considerando il modo in cui Gassendi e Hobbes riprendono rispettivamente il paradigma epicureo e il paradigma aristotelico, Paganini ha mostrato in che modo il paragone tra uomo e animale si riflette nelle considerazioni riguardanti la possibilità di istituire un ordine politico. Mentre Gassendi, seguendo Epicuro, sostiene l'impossibilità di un'associazione politica tra uomini e animali, Hobbes rimanda alla teoria di Aristotele riguardante l'associazione di animali quali api e formiche. A partire da una concezione non gerarchica della relazione tra uomo e animale, Hobbes giunge quindi ad affermare che è proprio grazie a prerogative umane come il linguaggio che l'uomo può diventare moralmente peggiore dell'animale, estendendo così il paragone tra esseri umani e bestie in ambito strettamente politico, e indagandone le conseguenze.

La discussione con cui si è concluso il convegno ha messo in luce la ricchezza dei materiali disponibili per una ricostruzione del rapporto tra uomo ed animali tra Rinascimento ed Età moderna: il volume degli atti mirerà a presentare una varietà di prospettive che contribuiscano ad integrare su più fronti il quadro già noto di un'etica animale sviluppatasi principalmente intorno alla teoria cartesiana.

CECILIA MURATORI
ceciliamuratori@msn.com

UTOPIA, CONSENSUS AND FREE WILL

TOURS, CENTRE D'ÉTUDES SUPERIEURES
DE LA RENAISSANCE, 26-27 JANUARY 2012

THE Third International Congress of Utopian Studies of the journal *Morus. Utopia e Renascimento*, held on 26 and 27 January 2012, aimed at the study of the theme *Utopia, consensus and free will* in utopian literary works written between the 14th and 17th centuries. Organized by the editor of the journal, Carlos Berriel (Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Brazil), and by Marie-Luce Demonet, director of the Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (CESR - Tours, France), the congress brought together researchers from eighteen universities and research centres of many European countries and Brazil.

The proceedings began at Chambord in the morning of 26 January with a welcome speech by Luc Forlivesi, director of the heritage and collections of the castle. Marie-Luce Demonet was the moderator of the round-table discussion «*Fais ce que voudras*» dedicated to the debate on the origin and implications of Rabelais' emblematic formula, as well as the meaning of the Abbey of Thélème episode and its relation to utopia and the themes of free will and consensus. The speakers were Jean Céard (Université de Paris x - Nanterre), Mireille Huchon (Université de Paris IV - Sorbonne), Nicolas Le Cade (Université de Paris-Est Creteil) and Raphael Cappellen (CESR, doctoral researcher).

The first panel, chaired by Hilário Franco Junior (Universidade de São Paulo - USP), focused on *Utopia and Morean Heritage*. Jean Céard, in 'Premiers lecteurs français de l'*Utopie* de Thomas More', examined the first receptions of More's text in France by intellectuals such as Guillaume Budé, Guillaume Le Blond, Barthélemy Aneau and Antoine du Verdier. Marie-Claire Phelippeau, editor-in-chief of *Moreana*, in 'Les portes étroites d'*Utopia*', proposed an analysis of pleasure, individual freedom and consensus in *Utopia*. Yvone Greis (Unicamp/CESR, doctoral researcher) presented a study on some aspects that approach and deviate the imaginary city of Orbe (described in Barthélemy Aneau's *Alector: histoire fabuleuse*) from Amaurota, capital of Utopia.

Alessandra Preda (Università di Milano) chaired the afternoon panel on *Utopia, Consensus and Free Will in the 17th Century – 1*. Iveta Nakládalová (Universidad Carlos III de Madrid) presented a paper entitled 'La cuestión del libre albedrío en *El laberinto del mundo y paraíso del corazón*, de Juan Amos Comenio', focusing on the analysis of the notion of free will in Comenius' thought, a central point to his utopian project as well as a fundamental aspect of his theology. Helvio Moraes (Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT), in 'A Republican's Criticism on Patriarchal Rule in Neville's *The Isle of Pines*', focused on two passages from Neville's utopian pamphlet and examined the contrast between the individual will, the development of a lawless and politically barren community, and the rudiments of a parliamentary-like representative group, able to guarantee social bal-

ance through the control of individual aspirations. Ana Claudia Romano Ribeiro (Universidade Vale do Rio Verde - UNINCOR), in 'La Genèse réécrite: volonté humaine et volonté divine dans *La terre australe connue*', discussed the possibility of interpreting Gabriel de Foigny's *The Southern Land Known* as a rewriting of the Book of Genesis and a discussion on the relation between divine and human will in the four cosmogonies presented in his utopia: the Christian, the deist, the pre-Adamite and the atomist.

Entitled *Consensus and Free Will in Protestant Utopias*, the last panel of the day was chaired by Gianluca Bonaiuti (Università di Firenze). Paul-Alexis Mellet (CESR), in 'La Jérusalem terrestre? Les utopies urbaines dans les cités protestantes de l'Empire au xvie siècle', observed how some Protestant cities were attempts to establish an 'earthly Jerusalem', although they depended on particular political situations. Maurizio Cambi (Università di Salerno), presented a study entitled 'Nel nome di Cristo e sotto l'egida di Lutero. Scelta divina e opere umane nell'utopia di J. V. Andrea', defending the idea that, in his utopia, Andrea gives life to an exclusive community of just people, personally selected by religion, representing a model of perfection, as well as an appeal to a greater strictness on the part of Protestants.

The proceedings of 27 January, held at the CESR, began with the first of two panels on *Utopism, Consensus and Free Will*, moderated by Jean-Louis Fournel (Université Paris 8 and UMR 5206 Triangle, France). Alessandra Preda presented a paper on 'Le libre arbitre de Francesco Negri, une polémique en scène', a study on the fortune that Negri's *La tragedia del libero arbitrio* had in France. She also analysed the characters and the setting of the play, which appeared at the moment of the opening of the Council of Trent. Marie-Luce Demonet problematized the use of such concepts as utopia, dystopia and alotopia in some Rabelaisian passages, and related them to the notions of evangelical freedom and consensus in the panorama of 16th century conventual religious life. Gianluca Bonaiuti talked about the 'Ritratto dell'utopico politico italiano. Gli spazi del consenso nella letteratura del Rinascimento', observing how such distinct utopian texts like Doni's *Il mondo savio e pazzo* and Patrizi's *La Città felice* have, as a fundamental principle, the notion of physical well-being and the absence of suffering and pain.

The theme *Utopism, Consensus and Free Will* was explored in a second panel, chaired by Fatima Vieira (Universidade do Porto). Hilário Franco Junior analysed, in 'Hésitations utopiques entre le libre arbitre et la réglementation: de la Cocagne médiévale à la Cocagne moderne', the possibility of epistemological speculations on the concept of utopia, based on the notions of free will and consensus observed in many descriptions of the land of Cockaigne, which form a literary and iconographic corpus of a wide spatial and temporal range. Hélène Michon (Université François Rabelais), in 'Pascal et le rejet de la cité de Dieu', surveyed the thought of Pascal, who established a new way of relating to civil society, far from that instituted by the pious party, as well as from that which returned, without any nuances, to the theme of the two Augustinian cities of God. Chiara Lastraioli (CESR), in 'Utopies célestes et terrestres dans la production d'Antonio Brucioli', demonstrated how the different political projects published by Brucioli go side by

side with his aspirations to a religious reformation, which presumes the renewal of his contemporary society.

The third panel of the day, *Utopia, Consensus and Free Will in the 17th Century* – 2, chaired by Chiara Lastraioli, was dedicated to the work of Campanella. Germana Ernst (Università di Roma III) presented the paper ‘«Sol libertà può farci forti, sagaci e lieti». Comunità e libertà in Campanella’. According to the author, the reflection on freedom occupies not only a central position in the philosophical thought of the Calabrian friar, but also a very concrete space in his life, during the long years of his imprisonment, in his search of a political community in which man could express and live freedom itself, being part of a whole that reflects the harmony of nature, which is in turn the expression of divinity. Carlos Berriel, in ‘La Città del Sole e la soppressione dell’età pecaminosa del mondo’, started with a question raised by the first utopian writers: if free will banished man from the original *locus amoenus*, is the return to this primordial condition possible, by means of the suppression of free will? According to Berriel, for Campanella, the new reason, expressed in Galileo, might be adopted by the state in the form of a hyper-rational anticipation of all decisions necessary to life and, thus, the individual could be freed from that which had caused his loss: free choice. Jean-Louis Fournel concluded the proceedings of the panel by relating Campanella’s political ideas in *The City of Sun* to the resumption of the European heritage of universalist thought passed down throughout the Middle Ages, as well as to the concepts of utopia, poetry, prophecy and good government.

The panel on *Utopia, Consensus and Free Will in the 17th Century* – 3, presided by Germana Ernst, brought the event to a close. A paper submitted by Claudio De Boni (Università di Firenze), entitled ‘Fra ragion di Stato e nostalgia repubblicana: l’Evandria di Lodovico Zuccolo’, was read by Gianluca Bonaiuti. De Boni argues that the doctrine of ‘reason of State’ derives from a critical reflection on Machiavelli’s thought, but deviates from it by proposing once more the link between politics, morality and religion. In his utopia, Zuccolo reveals his sympathy for the aristocratic republicanism and approaches the question of building consensus inside the ideal state. Fatima Vieira (Universidade do Porto) concluded the proceedings with a study on the range of Fernando Ainsa’s assertion that the utopian libertarian tradition derived from More’s *Utopia*, continuing with an analysis on the notions of ‘freedom’ and ‘liberty’ and their implications in More’s text.

Full access to the proceedings, both in audio and video format, is available through the CESR website. The papers presented during the congress will be published in 2012, in the eighth issue of the journal *Morus – Utopia e Rinascimento*.

HELVIO MORAES
helviomoraes01@gmail.com

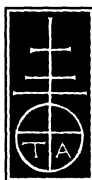
Questo fascicolo è stato chiuso il 30 aprile 2012.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Giugno 2012

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. xlv-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. xviii-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del beber caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. xii-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice *LUIGI FIRPO, Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. xii-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. viii-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. xvi, coll. 402, 2010 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].
- XXIX. TOMMASO CAMPANELLA, *Selected Philosophical Poems*, edited, annotated, and translated by Sherry Roush, pp. 172, 2011 [TESTI, 8].
- XXX. BERTRANDO SPAVENTA, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, con appendice e materiali testuali, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. 390, 2011 [TESTI, 9].
- XXXI. EUGENIO CANONE, *L'Argomento degli Eroici furori di Bruno*, pp. 128, 2011 [MATERIALI, 6].
- XXXII. ORNELLA POMPEO FARACOV, *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, pp. 212, 2012 [STUDI, 11].
- XXXIII. *Emblematics in the Early Modern Age. Case study on the interaction between philosophy, art and literature*, edited by Eugenio Canone and Leen Spruit, pp. 124, 2012 [STUDI, 12].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

Redazione

FABRIZIO MEROI (*segretario*) • SABRINA BRACCINI • OLIVIA CATANORCHI

Direzione e Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze

TEL. 055.28.77.28 • FAX 055.28.05.63 • E-MAIL: instr@insr.firenze.it • <http://www.insr.it>

SECONDA SERIE • VOLUME L • 2010

TULLIO GREGORY, *Claudio Leonardi medievista*

SAGGI E TESTIMONIANZE

SALVATORE CARANNANTE, «... sotto la scorza d'amori et affetti ordinarii». *Essere e apparire nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e negli Eroici furori di Giordano Bruno* • SIMONETTA BASSI - ELISABETTA SCAPPARONE, *Bruno e i «munera Lulliani ingeni»*. *Appunti per una rilettura* • SARA MIGLIETTI, «*Tesmoings oculaires*». *Storia e autopsia nel Cinquecento francese* • PASQUALE TERRACCIANO, *Pierre Bayle e la Querela Infantium: rovistare in un cassetto dimenticato del Dictionnaire*

TESTI E COMMENTI

SANDRO LA BARBERA, *Pico e Lorenzo in casa d'amici. Il codice Riccardiano 2726*

NOTE E VARIETÀ

ALBERTO BONCHINO, *La miniera e Parte nel Rinascimento. Sull'iconografia mineraria tedesca dal tardo Gotico al Bergaltar di Hans Hesse* • SIMONE FELLINA, *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima* • ALESSANDRO DANELONI, *Eschilo e la tradizione eschilea nel laboratorio filologico di Angelo Poliziano* • EVA DEL SOLDATO, *Sulle tracce di Bessarione: appunti per una ricerca* • GIUSEPPE MARCOCCI, *Contro i falsari. Gaspar Barreiros censore di Annio da Viterbo* • GIOVANNI MARIA FARA, «*Alberto Duro*» o «*Alberto Durer*»? *Cambiare il nome nell'Italia del XVI secolo* • DIEGO PIRILLO, «*Eretici italiani*» e «*selvaggi americani*»: *il Nuovo Mondo nella coscienza protestante italiana del Cinquecento* • GIORGIO CARAVALÉ, «*Un'eresia al di fuori del cristianesimo*». *Francesco Pucci nell'Europa di fine Cinquecento* • MARCO MATTEOLI, *Materia, minimo e misura: la genesi dell'atomismo 'geometrico' in Giordano Bruno* • MANFRED POSANI LÖWENSTEIN, *Le astuzie del moralista. Ragion di stato e analisi psicologica fra '500 e '600*

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI

2010: Abbonamento annuale - Annual subscription

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS: Italia: € 90,00 • Foreign € 106,00

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions includes on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it.

PRIVATI - INDIVIDUALS (solo cartaceo - print version only)

Italia: € 69,00 • Foreign € 87,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze

EMAIL: periodici@olschki.it • info@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

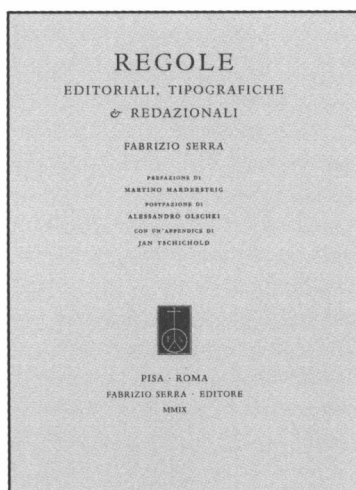
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441